423

BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

DE LA CONSCIENCE EN PSYCHOLOGIE ET EN MORALE

PAR

FRANCISQUE BOUILLIER
Inspecteur général de l'Instruction publique.

LIBRAIRIE
SALMON
PARIS
11, R. d... 11

PARIS
LIBRAIRIE GERMER-BAILLIÈRE
Rue de l'École-de-Médecine, 17

1872

NAZIONALE
VITT. EMANUELE
ROMA
1
1 -B
28

Digitized by Google

Digitized by Google

DE

LA CONSCIENCE

EN PSYCHOLOGIE

ET EN MORALE

Digitized by Google

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

Méthode pour arriver a la vie bienheureuse, par Fichte, avec une introduction par son fils H. Fichte, traduite par Francisque Bouillier, in-8°, chez Ladrange.

Histoire de la philosophie cartésienne, ouvrage couronné par l'Institut. 3e édition, 2 vol. in-8°, chez Delagrave. Même ouvrage, 2 vol. in-12.

Du principe vital et de l'ame pensante. 1 vol. in-8, chez J.-B. Baillière.

Du plaisir et de la douleur, 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, chez Germer-Baillière.

Notions d'histoire de la philosophie, 2e édition, in-12, chez Delagrave.

Gou .ommiers. — Typ. A. MOUSSIN

Digitized by Google

BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

DE LA CONSCIENCE EN PSYCHOLOGIE ET EN MORALE

PAR

FRANCISQUE BOUILLIER
Inspecteur général de l'Instruction publique.

PARIS
LIBRAIRIE GERMER-BAILLIÈRE
Rue de l'École-de-Médecine, 17

1872

Tous droits réservés.

Digitized by Google

Google

AVERTISSEMENT

Je continue dans ce volume une série d'études sur diverses questions de psychologie qui, malgré leur importance, m'ont paru avoir été, de nos jours, plus ou moins négligées, ou analysées d'une manière incomplète, ou mal résolues. J'ai publié le *Principe vital et l'âme pensante* où j'ai cherché à démontrer qu'il n'y a pas d'autre principe vital que l'âme elle-même ; j'ai publié ensuite le *Plaisir et la Douleur* où j'ai essayé d'expliquer, en les ramenant à un principe unique, les divers phénomènes de la sensibilité. Aujourd'hui je voudrais rappeler l'attention sur la conscience elle-même qui est la condition, l'instrument de toute la psychologie, et dont néanmoins la théorie enferme encore bien des obscurités et donne

Digitized by Google

lieu à des opinions diverses parmi les psychologues. Qu'est-ce donc que la conscience ? N'est-ce qu'une partie, ou bien est-ce le tout de l'âme pensante ? Où la mettre dans une théorie des facultés ? Au centre ou dans les embranchements ?

Il s'agira, dans la première partie de cet ouvrage, d'une question exclusivement scientifique, qui ne peut guère intéresser que les psychologues. Mais à celle-ci, j'en ajoute un autre qui peut-être intéressera un plus grand nombre de lecteurs.

Après avoir considéré la conscience au point de vue psychologique, et sans nullement prétendre exagérer le lien qui rattache ces deux questions, je la considère au point de vue moral, et j'examine particulièrement la question du progrès de la conscience morale. Y a-t-il ou n'y a-t-il pas un progrès moral dans l'humanité ? En quel sens y a-t-il réellement un progrès moral, et en quel sens ne peut-il y en avoir ? J'ai appelé cette question, depuis si longtemps et si vivement débattue au sein des générations humaines, la querelle des anciens et des modernes en morale. Je l'ai rapprochée de la querelle des anciens et des modernes dans les lettres, et je pense avoir éclairé les deux questions l'une par l'autre.

Par une analyse plus exacte des divers éléments de notre nature intellectuelle et morale, j'ai fait la part de ce qui est perfectible, et de ce qui ne l'est pas, dans l'homme et dans la morale. Cela importe, à divers points de vue, soit pour ne pas trop espérer de l'avenir, soit pour ne pas juger le présent d'une manière trop sévère, et pour être équitable envers ceux qui nous ont précédés.

Ce petit livre par les questions qu'il soulève, sinon pour la manière dont elles sont traitées, ne sera pas indigne, nous l'espérons, de quelque attention de la part des psychologues et des moralistes.

Digitized by Google

DE LA CONSCIENCE

EN PSYCHOLOGIE ET EN MORALE

CHAPITRE PREMIER

De la conscience en psychologie et en morale. — Divers sens du mot conscience. — Conscience morale. — D'où vient que cette signification est la plus ancienne et la plus populaire. — Conscience religieuse. — Conscience métaphysique ou des vérités du sens commun. — De l'opposition de science et de conscience. — Origine moderne de la signification psychologique du mot conscience. — Ce que signifie *conscientia* chez les anciens et au moyen-âge. — Pourquoi l'auteur n'a pas employé l'expression de sens intime. — Distinction de la conscience spontanée et de la conscience réfléchie. — Diversité de leurs caractères. — Pas de définition possible de la conscience spontanée. — Diverses définitions de la conscience réfléchie. — Principales questions que comprendra cette étude sur la conscience en psychologie.

Deux sciences, la psychologie et la morale, prétendent également s'appuyer sur la conscience et lui emprunter leurs principales données. Mais la conscience qu'interroge le psychologue n'est pas celle qu'invoque le moraliste. En outre, dans la

psychologie elle-même, comme aussi dans la morale, la conscience est prise en diverses acceptions qu'il ne faut pas confondre. En effet les psychologues ne sont nullement d'accord sur la nature et le rôle de la conscience, sur la période où elle commence à se manifester, sur la place qu'il faut lui faire parmi les diverses facultés de l'âme, sur la véracité et la portée de ses témoignages, sur ce qui est ou sur ce qui n'est pas de son domaine.

En morale l'accord n'existe pas davantage sur l'origine et la formation de la conscience, ni sur l'immutabilité qui lui est propre, ni sur les progrès dont elle est susceptible à travers les différents âges de la civilisation, ni même sur l'objet précis de ses jugements, hors duquel cependant il n'y a plus la réalité, mais seulement l'apparence, du mérite ou de la vertu, comme aussi du démérite ou de la méchanceté.

Il nous a donc paru que la conscience, tant en psychologie qu'en morale, pourrait donner lieu à une étude particulière, à de nouvelles analyses, qui ne seraient pas sans utilité pour éclaircir un certain nombre d'idées confuses et pour rectifier quelques faux jugements. Nous commencerons par la psychologie d'où nous passerons à la conscience dans le domaine de la morale.

Tous les psychologues s'accordent à reconnaître que la conscience est à la fois l'instrument, la condition et l'objet même de la psychologie. Il n'est

pas de page de tous les traités sur l'âme et l'entendement où ne se rencontre le mot de conscience ou de son synonyme le sens intime. La prétention commune de toutes les théories sur l'entendement humain est de se fonder sur une interprétation fidèle du témoignage de la conscience. Comment donc y a-t-il encore tant d'incertitudes parmi les psychologues au sujet de la conscience? Suivant les uns, c'est une faculté particulière de l'intelligence, comme la perception ou la mémoire ; suivant d'autres, elle est la forme fondamentale de toutes les facultés intellectuelles; suivant d'autres enfin, elle serait la forme fondamentale, non seulement des facultés intellectuelles, mais de tous les phénomènes de l'esprit sans distinction. Il en est qui ne considèrent la conscience qu'à tel ou tel point de vue particulier, dans tel ou tel de ses états, à tel ou tel de ses degrés, celui de la réflexion par exemple, et non dans ce qui est commun à tous ces états, à tous ces degrés, c'est-à-dire dans son essence même. D'autres n'ont touché que fort légèrement à ces questions, ou même les ont laissées de côté, quelle que soit leur importance dans la science de l'esprit humain. Rien ne favorise plus la confusion en pareille matière que la diversité des acceptions du mot conscience, soit dans la langue ordinaire, soit dans celle des psychologues. Il importe donc de commencer par les distinguer les unes des autres.

Ce mot n'a pas un moindre rôle dans les livres

de morale, et même dans la langue populaire, que dans la psychologie elle-même. Il est dans toutes les bouches pour exprimer le sentiment de ce qui est honnête et pour condamner ce qui ne l'est pas. De toutes ses acceptions celle-là est la plus universelle et la plus ancienne. La conscience qu'invoque si éloquemment Rousseau dans un passage célèbre de l'Émile, est la conscience morale : « Conscience, instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre, juge infaillible du bien et du mal, etc. » Un homme sans conscience signifie, dans la langue commune, non pas un homme qui a perdu le sentiment de lui-même, mais le sentiment de la distinction du bien et du mal, ou du moins qui agit comme s'il ne l'avait pas. La plupart des philosophes emploient ce mot au sens moral en même temps qu'au sens psychologique. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, Kant, dans la *Doctrine de la vertu*, définit la conscience : « la raison pratique représentant à l'homme son devoir, dans tous les cas où s'applique la morale, pour l'absoudre ou le condamner. »

Comment se fait-il que la conscience qui, d'après son étymologie, en latin, en français et dans la plupart des langues modernes, signifie tout ce que nous savons immédiatement de nous-mêmes et s'applique, sans exception, à tous les phénomènes intérieurs dont l'âme a connaissance, ait été si géné-

ralement tout d'abord appliquée exclusivement aux phénomènes de l'ordre moral ? Sans doute parce que, de tous les faits qui se produisent en nous, il n'en est pas qui nous touchent plus profondément, qui attirent à un plus haut degré notre attention que les jugements intérieurs sur ce qui est bien ou ce qui est mal. Il n'est pas de voix du dehors qui se fasse mieux entendre de tous, ignorants ou savants, peuple ou philosophes, que cette voix du dedans qui nous absout ou nous condamne. Ajoutez qu'il n'est pas de peines qui soient plus cuisantes, comme aussi pas de plaisirs plus doux, que les sentiments qui en sont le cortége ordinaire. La conscience morale est donc la conscience prise par le côté le plus saillant, le plus capital pour la conduite humaine, pour le malheur ou le bonheur de la vie humaine.

Avec les vérités morales il n'y a rien en nous de plus intime et de plus profond, rien qui pénètre davantage l'âme et la conscience, que les croyances religieuses. Telle est la raison pour laquelle le langage ordinaire a donné le nom si expressif de liberté de conscience, cette première de toutes les libertés, au droit de chacun de professer librement ses croyances religieuses. Aussi la conscience est-elle partout invoquée en faveur de la liberté religieuse, comme en faveur de la justice. Voilà donc un second sens du mot conscience qui sans doute se rattache étroitement au premier, à cause du lien

entre les vérités morales et les croyances religieuses, mais qui cependant ne se confond pas avec lui (1), à cause de ce caractère de stabilité et d'universalité de la conscience morale qui ne se trouve pas dans la conscience religieuse.

Signalons encore une troisième acception qui, de l'ordre moral ou religieux, nous fait entrer dans la métaphysique, ou plutôt dans l'ordre des vérités généralement appelées vérités du sens commun. Il y a un certain nombre de croyances métaphysiques universellement répandues qui reposent sur le témoignage de la conscience. Telle est, par exemple, la croyance à notre existence substantielle ou à notre liberté. Tout homme demeure naturellement convaincu de son existence propre et de sa liberté en dépit de toutes les difficultés, de toutes les antinomies, vraies ou fausses, que peut lui opposer une

(1) Dugald Stewart signale dans notre langue ces équivoques du mot conscience qui n'existent pas dans la langue anglaise : « La langue française n'a pas pour exprimer le mot anglais *consciousness* d'autre mot que conscience qui est fréquemment employé aussi comme synonyme de sens moral : ainsi on peut également dire, l'homme a conscience de sa liberté, et un homme de conscience. De là l'obscurité qui se rencontre parfois dans les raisonnements des meilleurs métaphysiciens français C'est probablement afin de s'exprimer d'une manière plus distincte qu'on a fait depuis peu tant d'usage de la circonlocution, le sens intime, le sentiment intérieur, expressions qui paraissent encore moins précises que le mot auquel on les a substituées. » (*Histoire des systèmes métaphysiques*, 2e volume, note b' du supplément.)

subtile philosophie, en dépit du déterminisme universel où une certaine science veut nous faire rentrer. De même encore chacun croit-il à l'existence du monde extérieur comme à sa propre existence. C'est ainsi que la conscience a signifié le sens commun en métaphysique comme le sens commun en morale. De là les protestations anciennes et modernes, au nom de la conscience, en dehors de la philosophie et dans la philosophie elle-même, contre certains systèmes, tels que le scepticisme, le panthéisme, l'idéalisme et d'autres encore qui nient ou mettent, en doute ce qui paraît évident à la conscience de chacun (1).

La conscience, avec cette triple signification, morale, religieuse ou métaphysique, c'est la conscience en tant qu'elle témoigne seulement des grands faits et des grandes lois de notre nature, en tant qu'elle s'applique particulièrement à ce qu'il y a en nous de plus saillant, de plus fondamental. On pourrait dire que la conscience ainsi entendue est la conscience par excellence. Mais, prise au sens psychologique, elle n'a d'autres limites que celles de l'esprit lui-même; elle n'est plus restreinte ni aux croyances religieuses, ni aux grands témoi-

(1) M. Vacherot oppose ainsi la science et la conscience dans le titre de son dernier ouvrage : *Science et Conscience*. « Toutes les sciences morales, dit-il, dans l'avant-propos, subissent en ce moment une crise dont le signe caractéristique peut se résumer dans cette formule : Antinomie des théories de la science, et des principes de la conscience. »

gnages de l'ordre moral ou métaphysique ni à aucun ordre particulier de phénomènes, mais elle les comprend tous, sans exception, les plus obscurs et les plus infimes, comme les plus en relief et les plus considérables, d'où leur vient à tous indistinctement le nom de phénomènes de conscience. Cette dernière signification n'a guère été consacrée que dans les temps modernes, à partir de Descartes. Chez les anciens, dans la langue de Platon et d'Aristote, il n'y a pas d'expression équivalente à celle de la conscience psychologique dans les langues modernes. On trouve, il est vrai, dans la langue grecque συναίσθησις et συναίδησις, mais seulement beaucoup plus tard, et chez quelques-uns de leurs derniers disciples.

Dans l'antiquité latine, et même au moyen âge, *conscientia, conscire*, signifient la conscience générale du vrai et du bien plutôt que la faculté dont l'esprit est doué de se connaître lui-même (1).

(1) En voici quelques exemples en l'un et l'autre sens :

Veri boni aviditas tuta est. Quid sit istud, interrogas, aut unde subeat ? Dicam : ex bona conscientia. Seneca, ep. 24. Bona conscientia prodire vult et conspici. *Ibid*, ep. 127.

Cur tamen hos tu
Evasisse putas quos diri conscia facti
Mens habet attonitos et duro verbere cædit. JUVEN. Sat., 13.

Nulla lex sibi soli conscientiam suæ justitiæ debet, sed eis ex quibus obsequium expectat. *Tertul. Apologet.*

Quintilien dit dans un passage relatif aux convenances oratoires : Sed in his veri quoque sufficit conscientia. *Institut, lib.* XI, cap. I. Il serait facile de multiplier les exemples de ces divers sens du mot conscientia dont aucun n'est l'équivalent de la conscience psychologique des modernes.

Il est encore à remarquer que *conscientia*, *conscire*, *conscius*, au lieu d'avoir un sens purement subjectif et individuel, expriment aussi une communauté de sentiments et d'idées, une participation à une même action avec un plus ou moins grand nombre d'autres individus. Les poëtes étendent même cette communauté jusqu'aux objets inanimés dont ils font comme les témoins ou les complices des actions humaines. C'est ainsi que Virgile a dit : *conscia sidera testor*, *conscius æther connubii*, etc. De pareils exemples abondent chez tous les poëtes latins.

Même en prenant la conscience au sens des psychologues modernes, il nous faut encore distinguer la conscience simple et spontanée d'avec la conscience double ou réfléchie. La conscience réfléchie est la conscience qui se replie sur elle-même, avec un effort plus ou moins grand de la volonté, c'est la conscience de la conscience, l'analyse intérieure qui est particulièrement à l'usage de ceux qui s'étudient eux-mêmes, des méditatifs ou des psychologues. Cette conscience réfléchie ou concentrée, comme disent les Anglais, est l'instrument même de la psychologie. La conscience simple ou spontanée est celle qui, plus ou moins claire ou confuse, est naturellement chez tous les hommes, chez les ignorants, chez les enfants même, comme chez les savants et chez les adultes, celle qui, dans tous les états de l'esprit, existe toujours à quelque

degré sans aucun effort d'attention. Par elle seule nous n'aurions pas la notion de la personnalité et du moi qui exige un certain retour sur nous-même, mais nous avons à tout le moins le sentiment continu de l'existence, le sentiment du bien être ou du mal être, sentiment qui est le propre de tout homme, de l'animal lui-même, peut-être même de tout être vivant. Nous croyons en effet que la vie et le sentiment, c'est-à-dire la conscience à un degré quelconque, ne se séparent pas, comme nous chercherons, sinon à le démontrer, au moins à le rendre plausible dans un autre chapitre.

Ces deux états de la conscience, spontanéité ou réflexion, ne présentent pas les mêmes caractères. Ce qui est vrai de la conscience réfléchie, n'est pas vrai de la conscience elle-même. S'agit-il, par exemple, de la conscience réfléchie, M. Vacherot a sans doute raison de distinguer, comme il le fait, entre sentir ou penser, entre savoir qu'on sent ou qu'on pense (1). Avec lui nous admettons, en nous plaçant au même point de vue, qu'avoir conscience d'une sensation ce n'est pas seulement avoir conscience de son existence, mais se reconnaître soi-même et se distinguer de l'objet de la sensation (2),

(1) (*Dictionnaire des sciences philosophiques*), article Conscience.

(2) Telle est aussi la conscience que Maine de Biran identific avec la propriété de soi : « Exister à titre du sujet pensant, actif et libre, c'est avoir la conscience, la propriété de

Digitized by Google

et même que la conscience est en raison inverse de la vivacité des phénomènes intérieurs. Mais si cela est vrai de la conscience réfléchie, cela est faux de la conscience simple et spontanée qui, tout au contraire, comme nous espérons le mettre hors de doute, ne se distinguant pas de la sensation ou de la pensée, ne peut pas ne pas être en raison directe de l'intensité ou de la faiblesse des phénomènes intérieurs.

Peut-être semblera-t-il qu'au lieu de ce terme de conscience qui, d'après tout ce qui précède, reçoit des acceptions si diverses, et peut donner lieu à un si grand nombre d'équivoques, il aurait mieux valu employer la circonlocution de sens intime qui a été fort en honneur à la fin du XVIIIe siècle et au commencement de celui-ci (1), et qui est encore en usage chez plusieurs psychologues concurremment avec celui de conscience. Mais ces expressions de sens intime ou de sens intérieur ont l'inconvénient d'être encore moins précises et moins exactes à cause d'une fausse analogie avec les sens extérieurs. Tout sens a un objet dont il est distinct, l'œil est

soi... Tout ce qui est étranger à la force du vouloir et du moi ne se redouble pas dans la conscience du moi, mais reste plus ou moins obscur dans les limites de la sensibilité physique ou de la sensation animale. » (*Rapports du physique et du moral*, 1re partie.)

(1) Je citerai l'abbé de Lignac, auteur du *Témoignage du sens intime*, et Maine de Biran qui a intitulé la 1re partie des Fondements de psychologie, publiés par M. Naville : *Analyse des faits primitifs du sens intime.*

distinct de la lumière qu'il voit, l'oreille du son qu'elle entend. Or la conscience n'offre absolument rien de semblable. Pour lui attribuer le même rapport avec le dedans qu'aux sens avec le dehors il faut y introduire un dédoublement tout à fait chimérique, il faut méconnaître la réelle et vivante unité de l'acte, suivant nous, indivisible qui la constitue.

Enfin, pour ne rien omettre dans cette nomenclature des acceptions beaucoup trop diverses du mot qui a le principal rôle dans les ouvrages de psychologie, je mentionnerai encore le philosophe Belge Ahrens d'après lequel la conscience est une simple division du sens intime. Le sentiment de soi et la conscience, dans sa Psychologie, sont les deux grandes divisions du sens intime. Le sens intime exprime, dit-il, d'une manière générale le rapport intime et permanent de l'esprit avec lui-même ; la conscience n'exprime qu'un des états dans lequel l'esprit se rapporte à lui-même, à savoir l'ordre des phénomènes intellectuels. En outre de la conscience il y a le sentiment de soi qui se rapporte aux faits de l'ordre affectif (1). Cette division du domaine du

(1) *Cours de psychologie*, 2e partie, 6e leçon. Paris, 1838.

Cette même distinction est reproduite par un autre philosophe belge Tiberghien qui sans doute est un des disciples d'Ahrens : « J'entends par sens intime le rapport d'un être avec lui-même ou la direction d'un être sur sa propre essence. Le terme conscience est trop restreint, il se rapporte à la

sens intime ne nous paraît nullement fondée et, d'accord avec presque tous les psychologues, nous attribuerons à la conscience les phénomènes de l'ordre affectif comme ceux de l'ordre intellectuel.

Ainsi la conscience que nous voulons étudier n'est pas la conscience morale ni la conscience religieuse, ni la conscience des vérités du sens commun, ni la conscience à un certain degré de clarté et de perfection, c'est-à-dire, la conscience réfléchie, mais la conscience simple, spontanée, embrassant tous les phénomènes intérieurs et tous les états de l'esprit.

Cette conscience n'est susceptible d'aucune définition, pas plus que le son, le bleu ou le rouge. Son nom est la meilleure ou même la seule qu'on en puisse donner. Il est vrai qu'on rencontre un certain nombre de définitions de la conscience telles que celles-ci : redoublement de l'impression, *conduplicatio impressionis*, comme dit Bacon, retour de l'âme sur elle-même, connaissance du moi par le moi, sentiment du moi dans tous les phénomènes de la vie morale, dédoublement, scission du

connaissance, à l'intuition que l'esprit a de lui-même comme être intelligent, et ne désigne qu'un rapport particulier de l'âme avec son essence. Il existe un autre rapport du même genre qui appartient à l'esprit comme être affectif et qui s'oppose à la conscience comme nos émotions à nos pensées, c'est le sentiment de soi. La conscience de soi et le sentiment de soi sont au sens intime comme les parties sont au tout. » (*Science de l'âme*, 1re partie, du sens intime.)

moi en sujet et objet ou, comme dit H. Spencer, une différenciation continue de ses propres états (1). Mais toutes ces définitions, et d'autres encore, ne s'appliquent qu'à la conscience réfléchissant sur elle-même, s'étudiant et s'analysant, à la conscience de la conscience (2), comme nous l'avons déja dit, et non à la conscience spontanée qui précède nécessairement, sur laquelle s'opère ce retour de la réflexion et de l'analyse, et qui est le fait primitif de la vie intellectuelle et morale, la condition, l'essence même de toute idée et de tout sentiment. De tous les faits intérieurs il n'en est pas un qui subsiste, pas un qui puisse s'entendre autrement que par cette conscience, comment donc

(1) *The principles of psychology*, chap. XXVI. Je ne pense pas qu'on trouve beaucoup plus de lumière dans cette autre définition, que je tâche de traduire le plus exactement possible, d'Hartmann, l'auteur de la Philosophie de l'inconscient : L'essence de la conscience est la délivrance de la représentation du sein de la volonté qui est son sol maternel, pour arriver à se réaliser, et l'opposition de la volonté à cette émancipation..... C'est la stupéfaction de la volonté, à propos de cette existence de la représentation qu'elle n'a pas voulue, et que cependant elle sent actuellement. (*Philosophie des Unbewusten*, p. 349.)

(2) C'est là ce que les anglais appellent *self consciousness* ou bien *power of introspection*, expressions synonymes de la *reflection* de Locke. Conscience de soi signifie déjà en effet quelque chose de plus que la conscience purement spontanée, et suppose un retour réfléchi sur nous-mêmes. Même distinction dans la langue philosophique allemande entre *bewustsein* et *selstbewustsein*.

éviter de faire un cercle en leur donnant place quelconque dans sa définition ?

Nous restreindrons d'ailleurs cette étude de la conscience en psychologie à quelques questions qui nous paraissent particulièrement mériter d'attirer l'attention des psychologues. Quand, et sous quelle forme, la conscience commence-t-elle à se manifester? Quelle place faut-il donner à la conscience dans une théorie de l'âme humaine ? Est-elle une faculté particulière de l'intelligence ? Qu'est-elle dans son rapport avec les autres facultés et avec l'âme elle-même? Est-ce la forme fondamentale d'un certain groupe de facultés, des facultés intellectuelles par exemple, ou bien de toutes les facultés de l'âme sans exception ? N'est-elle que l'abstraction d'une qualité qui leur est commune à toutes, ou bien n'est-elle pas leur essence même ? S'il faut la rayer de la liste de nos facultés particulières, est-ce parce qu'elle n'est rien ou bien est-ce parce qu'elle est tout ? Enfin jusqu'où s'étend le témoignage direct de la conscience. Y a-t-il une perception immédiate du monde extérieur ?

Notre tâche ainsi restreinte est encore suffisamment vaste et nous n'osons certainement pas nous flatter de triompher de toutes les difficultés que nous y rencontrerons.

CHAPITRE II

Du commencement et des premières manifestations de la conscience. — Roman psychologique de Buffon. — Le premier homme racontant ses premières sensations. — Nul jamais ne s'est souvenu de ce qu'il a senti ou pensé pour la première fois. — Formation lente de l'homme intellectuel et moral. — Développements insensibles de la conscience. — Éveil de la conscience par les sensations vitales. — Du fait primitif de conscience. — La première sensation et la première perception. — Le minimum de conscience. — Indication des phases principales du progrès de la conscience. — Diverses solutions de cette question : quand la conscience a-t-elle commencé? — Peut-on concevoir que le conscient sorte de l'inconscient?

Nous vivons actuellement dans la conscience comme dans notre élément. De même que nos yeux sont habitués à la lumière du soleil, de même sommes-nous habitués à cette lumière intellectuelle au sein de laquelle nous sentons, nous pensons, nous agissons. Mais cette connaissance que nous avons de nous-mêmes nous ne l'avons pas toujours eue. Elle a été précédée par une nuit plus ou moins longue, pendant la première période de notre existence. Quelles sont donc les origines de la conscience ? Quand, et sous quelle forme, s'est-elle d'abord manifestée? Ces questions ne peuvent se résoudre sans doute ni par l'observation directe de

nous-mêmes ni par la mémoire des premiers instants de notre vie pensante, mais nous pouvons essayer de nous guider par l'observation des premières manifestations de la vie et du sentiment dans l'enfant aussitôt après ou peut-être même avant la naissance. Si par cette voie nous n'arrivons pas à la certitude, du moins espérons-nous rendre plausibles certaines conjectures.

Buffon, sous une forme ingénieuse et dans son plus magnifique langage, a essayé de décrire les sensations, les sentiments et les idées d'un homme qui tout à coup, en face de toutes les beautés de la nature, prendrait pleine et entière conscience de lui-même. « J'imagine, dit-il, un homme tel qu'on peut croire qu'était le premier homme au moment de la création, c'est-à-dire un homme dont le corps et les organes seraient parfaitement formés mais qui s'éveillerait tout neuf pour lui-même et pour tout ce qui l'environne... Si cet homme voulait nous faire l'histoire de ses premières années qu'aurait-il à nous dire ? » Pour rendre les faits plus sensibles, il veut le mettre lui-même en scène et le faire parler. « Je me souviens, raconte ce premier homme imaginé par Buffon, de cet instant plein de joie et de trouble où je sentis pour la première fois ma singulière existence ; je ne savais ce que j'étais, où j'étais, d'où je venais. J'ouvris les yeux, quel surcroît de sensation ! La lumière, la voûte céleste, la verdure de la terre, le cristal des

eaux, tout m'occupait, m'animait et me donnait un sentiment d'inexprimable plaisir (1). »

Nous eussions sans doute éprouvé la même émotion si les choses à l'origine s'étaient passées en nous comme dans l'Adam des théologiens, comme dans la statue de Pygmalion, ou comme dans le premier homme imaginé par Buffon (2). En effet quelle surprise profonde, quelle incomparable sensation, si, par un éveil soudain et complet de la conscience, nous entrions tout à coup en pleine connaissance et en pleine possession de nous-mêmes, en même temps qu'à nos sens ravis se déploierait dans toute sa magnificence le spectacle du monde extérieur! Plus grand encore eût été notre éblouissement que celui de l'aveugle qui recouvre la vue, ou des captifs de la caverne de Platon transportés tout à coup en face du soleil. Sans nul doute aussi quelque souvenir serait demeuré dans notre esprit de cette merveilleuse transfiguration, de ce brusque et foudroyant avénement au sentiment et à la pensée. Mais où est celui qui a conservé la mémoire du moment où il s'est senti exister pour la première fois? Où est l'homme qui, ailleurs que dans le roman psycholo-

(1) Condillac et Charles Bonnet en faisant tous deux l'hypothèse d'une statue organisée exactement comme le corps humain, dont on ouvrirait successivement tous les sens à partir de l'odorat, le plus simple de tous, ont voulu donner une analyse de nos connaissances plutôt que faire l'histoire du développement de la conscience.

(2) Fin du discours sur la nature de l'homme.

gique de Buffon, ait jamais raconté l'histoire de ses premières sensations (1)?

En effet la conscience, telle qu'elle se manifeste dans l'homme adulte, loin d'être le fait d'une illumination soudaine, ne s'est développée que peu à peu, et par des gradations insensibles. Il en est de la constitution de notre être intellectuel et moral comme de celle du globe terrestre, d'après les géologues. L'une et l'autre se sont faites par des formations lentes et non par des révolutions subites. Rien de plus confus, de plus obscur que les commencements de la conscience. Recherchons s'il est possible de nous en faire quelque idée.

Le premier degré de la conscience doit être la plus obscure des sensations et des perceptions. Quelles sont ces sensations et ces perceptions primitives? Entre les différentes causes qui produisent en nous des sensations, les premières agissantes, comme aussi les plus constantes, sont celles qui dépendent de l'action de la vie et du jeu des organes. Dans tout être nouvellement doué de l'organisation et de la vie, l'éveil de la conscience doit se faire par le sens de la vie et par les sensations agréables ou désagréables qui l'accompagnent, suivant le jeu libre ou empêché des fonctions organiques. Parmi

(1) « Nous ne saurions, dit Condillac, nous rappeler l'ignorance dans laquelle nous sommes nés; c'est un état qui ne laisse pas de traces après lui. » (*Traité des sensations*, introduction.)

Digitized by Google

les sensations vitales elles-mêmes, ce sont les plus faibles et les plus confuses par où nous avons dû prendre pour la première fois la conscience de notre existence. A la plus obscure et à la plus infime sensation vient bientôt se joindre, si même elle n'en est pas contemporaine, la plus obscure et la plus infime perception, tout au moins celle de parois et d'organes qui résistent. Tel est l'*infimus perceptionis gradus* que Leibniz admet jusque dans les derniers des êtres vivants (1). La plus faible et la plus vague des impressions d'aise ou de malaise suivie immédiatement de la plus infime perception de résistance de la part des organes ou d'un corps étranger, voilà les premiers faits de conscience beaucoup plus simples et beaucoup moins compréhensifs, à notre avis, que ne l'ont supposé un certain nombre de philosophes ou de psychologues (2).

(1) « Præter infimum perceptionis gradum qui etiam in « stupentibus reperitur et medium gradum quem sensionem « appellamus et in brutis agnoscimus, datur gradus quidem « altior quem appellamus cogitationem. » (Ed. *Dutens*, tome II, partie 1re, p. 233.)

(2) Selon H. Spencer, la conscience réduite à un état unique ne subsisterait pas ; la forme la plus simple de conscience qui se puisse concevoir exigerait un changement d'état, une sorte d'oscillation entre deux états différents qui engendre les termes d'une relation de dissemblance ou de différence. Si cela est vrai de la conscience qui se développe, nous croyons que la conscience qui commence, que le fait primitif de conscience ne peuvent être conçus comme assujettis à cette condition du changement et de la succession. (*The principles of psychology*, chap. xxv.)

Mais voici une autre question qui nous semble aussi avoir quelque intérêt. A quelle période du développement de l'être humain faut-il placer ce modeste début de la conscience ? Est-il précédé d'une période absolument inconsciente plus ou moins longue ? Est-il au contraire primitif et contemporain de l'existence elle-même (1) ?

La première opinion a été soutenue par un certain nombre de philosophes anciens. Elle est attribuée par Galien à Platon et à Asclépiade. Protagoras et quelques stoïciens auraient pensé, d'après Plutarque, que l'âme n'est pas antérieure à la naissance et ne vient qu'avec le premier acte de respiration (2). Quelques modernes ont été du même senti-

BIBLIOTECA NAZ. VITTORIO EMANUELE

(1) J'ai consulté sur l'histoire de cette question un curieux ouvrage : Embryologia sacra, sive de officio sacerdotum, medicorum et aliorum circa æternam parvulorum in utero existentium salutem, par Emmanuel Cangiamila, chanoine de Palerme, Panormi, 1758, petit in-folio. Cangiamila, qui incline à faire remonter l'animation du fœtus ou l'infusion de l'âme raisonnable, jusqu'au moment de la conception, s'appuie sur des arguments empruntés à la théologie, et sur les découvertes et les expériences des modernes. Il distingue quatre états dans le fœtus avant la naissance : 1° Quand après la conception il commence à se former. 2° Quand le cœur et le cerveau, principaux organes de la vie, sont formés. 3° Quand il a toutes les parties distinctes et bien formées. 4° Quand non-seulement il est formé, mais assez fort pour résister à l'impression de l'air extérieur et sortir de l'utérus. Or il y a tout autant d'opinions parmi les théologiens et les médecins sur l'époque de l'animation du fœtus. Il en cite un grand nombre chez les anciens et chez les modernes.

(2) Selon Plutarque (*De placitis philosophorum*, liv. V,

ment (1). Il ne paraît pas douteux que tout au moins dès la naissance il ne faille admettre dans l'enfant une âme avec une certaine conscience. Comment refuser des sensations plus ou moins confuses à l'enfant qui vient de naître et qui pousse des cris où Lucrèce voit le pressentiment de tous les maux qui lui restent à supporter dans la vie (2) ? Mais avant de respirer, avant la naissance même, n'était-il pas déjà un être animé et n'avait-il pas quelques sensations ? L'hypothèse d'une animation ne précédant pas la naissance paraît démentie par les faits, suivant le plus grand nombre des physiologistes, et n'est pas sans quelques inconvénients au regard du respect de la vie humaine dans sa première période.

Claude Perrault, dont j'ai fait connaître ailleurs (3)

cap. XV), les Stoïciens considéraient le fœtus comme une partie du ventre de la mère.

(1) Cangiamila cite Jean Marc, célèbre médecin de Prague, et la faculté de théologie de Louvain à laquelle ce sentiment n'aurait pas déplu.

Bischoff en cite un certain nombre dans son Traité du développement de l'homme et des mammiferes, 3e partie : des phénomènes de la vie dans le fœtus, trad. par Jourdan. Parmi eux est Ennemoser, qui a réuni toutes les solutions de la question dans son ouvrage : Historisch physiologische untersuchungen ueber der ursprung und das Wesen der menschlichen Seele ueberhaupt, und die Beseelung des Kindes insbesundere. Bonn, 1821.

(2) Vagituque locum lugubri complet, ut æquum est, — cui tantum in vitâ restet transire laborum.

(3) (*Le Principe vital et l'Ame pensante*, chap. XIV.)

la doctrine, et que je me borne à citer ici, donne au fœtus une âme qui est l'artiste unique et conscient de l'organisation. Cabanis a tenté de faire une sorte de psychologie du fœtus (1). Suivant lui, dans la vie utérine toutes les fonctions sont déjà accompagnées d'une sensibilité sourde. Il va jusqu'à conjecturer, en se rapprochant ainsi de Claude Perrault, que certaines impressions, celles surtout qui se rapportent au pouvoir absorbant, sont peut-être moins obscures dans le fœtus qu'elles ne le deviennent par la suite dans l'adulte « toujours distrait de ses affections internes par la présence des objets extérieurs. » En outre il donne une description de l'état idéologique du fœtus auquel non seulement il attribue le sentiment de bien-être et de malaise, mais encore certaines impressions de son et même de lumière.

Il nous semble singulièrement téméraire d'admettre dans le fœtus une impression quelconque qui soit plus vive que dans l'état adulte, ou même de lui donner des impressions de son et de lumière. Mais, à défaut de celles-là, il en est une autre que le fœtus reçoit beaucoup plus probablement, savoir l'impression de la résistance, soit des parois dans lesquels il est enfermé, soit de ses organes naissants. C'est là, croyons-nous avec deux célèbres psycho-

(1) (*Rapports du physique et du moral de l'homme*, 10e mémoire, 2e section, des premières déterminations de la sensibilité

logues anglais, Alexandre Bain (1) et Herbert Spencer (2), l'impression première universelle, la perception qui, avec le plaisir et la douleur, se rencontre dans tous les êtres vivants sans exception.

En laissant de côté les vagissements utérins, admis par les uns et niés par les autres (3), les mouvements du fœtus dans le sein de la mère n'attestent-ils pas qu'il éprouve quelques sensations de

(1) Il n'y a pas, dit Bain, de sentiment de notre nature plus important que celui de la résistance. De toutes nos sensations c'est la seule jamais interrompue... Nous portons sans cesse avec nous le sentiment ou la notion de la résistance.

(*The senses and intellect*, seconde édition, 1864, p. 378, (perception and belief of the material world.)

(2) L'impression de résistance est, dit-il, l'élément de conscience primordial, universel, toujours présent. « This is the primordial, the universal, the ever present constituent of consciousness. » Elle est primordiale en ce sens que les êtres vivants de l'ordre le plus inférieur se montrent capables de l'éprouver, en ce sens qu'elle est la première espèce d'impression reçue par l'enfant, en ce sens qu'elle est sentie par le tissu dépourvu de nerfs du zoophyte, et qu'elle se présente vaguement à la conscience naissante de l'enfant qui est encore au sein de sa mère... Elle est toujours présente et elle est universelle en ce sens que tout animal y est sujet pendant toute la durée de son existence. (*The principles of psychology*, chap. XVI.)

(3) Les vagissements utérins sont mis en doute par Bischoff; ils sont affirmés par Burdach. « Le plus fréquemment, dit-il, on les a entendus pendant la dernière semaine, cependant ils ont été remarqués aussi dès le 7e mois. La plupart du temps ils étaient accompagnés de mouvements violents exécutés par l'embryon. (*Traité de physiologie*, trad. Jourdan, tom. 4, p. 112.)

bien-être ou de malaise, et qu'il est en conséquence déjà sorti, si jamais il y a été, de la période de l'inconscience absolue? C'est l'opinion d'un certain nombre de physiologistes dont l'autorité est considérable. M. Milne-Edwards admet que l'embryon humain, parvenu à un certain degré de développement, produit des mouvements volontaires et possède un commencement de sensibilité (1). Müller attribue aussi au fœtus des mouvements qu'il appelle volontaires (2) excités, dit-il, par d'obscures conceptions qui ne peuvent lui venir que de son propre corps. Quelques médecins accoucheurs ont fait de nombreuses observations qui attestent dans le fœtus des déterminations instinctives et même, suivant leur langage, volontaires (3).

(1) « Ce n'est qu'à la suite de perfectionnements bien plus grands que l'embryon humain acquiert le pouvoir d'exécuter des mouvements volontaires et lorsqu'il commence à sentir qu'il ne peut encore ni voir ni entendre. » (*Rapport sur les progrès des sciences zoologiques*, p. 443.)

(2) Passage cité par Bain. (*Intelligence and senses*, p. 301.)

(3) *Mémoire sur la cause des présentations de la tête pendant l'accouchement, et sur les déterminations instinctives et volontaires du fœtus humain*, par Dubois. Paris, 1833.

Bischoff lui-même, quoique fort opposé à la doctrine que nous défendons, n'ose pas nier ces faits d'une manière absolue : « Tout au plus, dit-il, pourrait-on admettre des sensations, c'est-à-dire la perception, la conscience de certaines influences extérieures, s'annonçant par des mouvements en harmonie avec ces sensations, et c'est en effet ce qui a été allégué comme preuve que l'âme exerce ses fonctions chez lui, (3e partie, *des phénomènes de la vie chez le fœtus*).

Ainsi nous pouvons supposer, sans trop de témérité, et en nous fondant sur des observations physiologiques, que la conscience, aussi obscure, aussi confuse qu'on le voudra, est antérieure à la naissance elle-même. Mais si la conscience précède la naissance, on peut encore demander à quelle période de la vie intra-utérine, à quel moment précis, entre la naissance et la conception, se place le commencement de la vie consciente, ou même si réellement il existe une période préconsciente, quelque courte qu'on la suppose. Cette date de l'animation propre du fœtus au sein de la mère a été très-discutée et diversement fixée par les anciens (1). D'après Aristote, l'animation du fœtus mâle aurait lieu au 40e jour et celle du fœtus femelle serait plus tardive. Elle aurait lieu plutôt d'après Hippocrate. C'est l'opinion d'Aristote qui, à partir de Pierre Lombard et de saint Thomas, est devenue la doctrine commune de la philosophie et de la théologie scholastique. Elle fut généralement adoptée par les médecins et par les jurisconsultes (2). Si même nous en croyons l'auteur de la *Philosophie de Lyon*, l'abbé Vala, c'était encore, à la fin du XVIIIe siècle,

(1) Empédocle, selon Plutarque, fixait au 49e jour l'achèvement des organes de l'enfant dans le ventre de la mère. (*De placitis philosophorum*, lib. V; cap. XV.) Le code Justinien fixe au 40e jour l'animation de l'enfant. Dans les législations modernes, il n'y a plus de date fixée antérieurement à laquelle l'avortement serait permis, sans doute parce que le fœtus dès l'origine est supposé un être distinct, un être humain.

(2) Voir sur cette question une longue et curieuse disser-

l'opinion la plus généralement adoptée (1). Mais nous croyons que l'auteur se trompe et qu'en dehors de quelques théologiens un peu arriérés, l'opinion attribuée à Aristote n'avait plus que bien peu de partisans à la fin du XVIIIe siècle. Avant le milieu du XVIIe, par suite de nouvelles expériences, et surtout des obser-

tation dans le chap. VI du *de Animâ* du docteur Fromond, in-4°, Louvain, 1649. Voici l'opinion que préfère entre toutes le savant docteur en prétendant s'appuyer sur l'autorité d'Hippocrate : inter tot igitur variantes et dissidentes de tempore formationis fœtus sententias, nihil adhuc certius video quam quod divinus senex, ut medici sui eum vocant, olim dixit : masculum triginta diebus, τὸ μακρότατον, ut longissime, feminam tardissime quadraginta diebus conformari.

Scipion Dupleix, dans sa *Métaphysique*, (in-12. Rouen, 1688,) reproduit cette opinion qui a dominé au moyen-âge : « Ce n'est ni du commencement que l'embryon croît au ventre de sa mère, ni dès lors qu'il commence d'avoir sentiment que l'âme y est infuse, ainsi que divers auteurs ont diversement estimé, mais seulement lorsqu'ayant vie et sentiment, il est parfaitement organisé et disposé à recevoir cette divine hôtesse, ce qui arrive pour le plus tôt vers le 40e jour, et pour le plus tard 4 mois après la conception de la femme, selon l'admirable doctrine d'Hippocrate laquelle est conforme à l'Écriture sacrée et saints canons de l'Église, par lesquels est porté, que celui qui fait avorter une femme dans le 40e jour après celui qu'elle a conçu, n'est point coupable d'homicide, comme il le serait sans doute si l'embryon était doué de l'âme raisonnable.

(1) Après avoir rapporté diverses opinions sur l'origine des âmes, il ajoute : Cæteri omnes consentiunt animas humanas à Deo creari et in singulis corporibus à Deo infundi, statim atque suis organis instructa sunt, quod juxta communem sententiam contingit quadraginta post conceptum fœtum diebus. (*Philosophia Lugdunensis, Metaphysica specialis*, pars 2, dissertat. 2.)

vations microscopiques, la réaction avait commencé. La question a passé entre les mains des médecins qui démontrent que le fœtus donne des signes de vie avant le 40e jour et que son organisation est plus avancée que ne le supposait Aristote. Les uns placent l'animation au 7e jour (1), les autres au 3e, les autres enfin au moment même de la conception ou presque immédiatement après. Parmi les partisans de cette dernière opinion nous nous bornerons à citer un nom célèbre dans la philosophie, celui de Gassendi (2).

Mais quoi de plus arbitraire que toutes les prétendues dates du moment précis de l'animation dans le cours des développements et des progrès de la vie organique ? Pourquoi pas un peu plus tôt, pourquoi pas un peu plus tard ? Les raisons physiologiques tirées du degré de formation ou d'achèvement de tel ou tel organe pourraient seules paraître avoir quelque chose de spécieux. Mais l'or-

(1) L'opinion la plus accréditée de son temps, selon Cangiamila, est celle du 7e jour : Hoc autem extra dubium est sententiam quæ fœtum animari defendit septimo die, quia jam ab inde sufficienti gaudeat conformatione, hodie longe magis amari quam Aristotelicam, pene apud medicos antiquatam ut Gassendus adnotavit. (Lib. I, cap. VIII.)

(2) Gassendi combat l'opinion d'Aristote et incline à croire que l'âme vient dès le premier moment de la conception : Quæ sententia longe planior est; quippe nullum invenitur commodius momentum, cum, assumpto quolibet alio, incredibile fiat cur non tantisper expectari debuerit. (*Physica*, caput de anim. fœtus.)

gane achevé et complet est-il bien la condition préalable, nécessaire de la fonction? La fonction et l'organe ne peuvent-ils se développer simultanément de telle sorte que la fonction soit plus ou moins imparfaite, mais non pas nulle cependant, tant que l'organisation est en voie de formation. Ainsi un rudiment de cerveau pourrait suffire à un rudiment de pensée. Comment d'ailleurs concevoir que l'organisation commence sans l'action d'une cause organisatrice qui ne peut être que l'âme elle-même, comme nous croyons l'avoir prouvé dans notre ouvrage sur le *Principe vital et l'Ame pensante?*

Mais la plus grande des difficultés est celle de ce passage de l'inconscience absolue à la conscience, de cette apparition subite, à un moment donné, du principe du sentiment et de la pensée. Faudra-t-il donc, comme faisaient les scholastiques, et comme les théologiens en général, supposer une infusion après coup et soudaine de l'âme raisonnable par une inter vention, par un miracle de Dieu? Un miracle en effet paraîtrait ici nécessaire car, comme le dit profondément Leibniz : « Une perception ne saurait venir naturellement que d'une perception, comme un mouvement ne peut venir que d'un autre mouvement (1). » Disons encore avec Leibniz, que si nous nous éveillons de la spontanéité aveugle à la

(1) *Monadologie*, art. 23.

conscience, il faut bien admettre que la première renfermait déjà une sorte de conscience (1). Donner pour antécédent à la conscience une période d'inconscience, n'est-ce pas faire dériver une perception de ce qui n'a aucun rapport avec la perception, de ce qui est absolument d'un autre ordre? N'est-ce pas comme si l'on prétendait faire dériver un mouvement d'une perception et non d'un mouvement?

Comment donc éviter ce passage incompréhensible, ou plutôt cet hiatus non moins infranchissable de l'inconscient au conscient que du mouvement à une perception? Comment nous affranchir de toutes ces dates chimériques et nous préserver de solutions contraires à l'esprit même de la science?

(1) *Nouveaux Essais*, liv. II.

CHAPITRE III

De la simultanéité de la conscience et de la vie. — Comment les sensations infiniment petites viennent en aide à cette doctrine. — Pas de vie sans des instincts qui la guident et la sauvegardent. — Pas d'instincts sans une sensibilité plus ou moins sourde. — Vivre c'est sentir. — Découvertes physiologiques qui font remonter de plus en plus haut les manifestations de l'activité vitale pendant la période de l'existence intra-utérine. — Doctrine de Burdach : l'embryon a le sentiment de soi-même dès le moment même de la fécondation. — Avantages de l'hypothèse qui fait contemporaines la vie et la conscience. — Principales phases du développement de la conscience. — Impossibilité de tirer des lumières de la physiologie sur les causes et la nature de la conscience. — John Tyndall et Claude Bernard.

Pour éviter les difficultés que nous venons de signaler, il nous semble que le parti le plus plausible et le meilleur est celui-là-même qui, au premier abord, pourrait paraître le plus téméraire et le plus étrange. Au lieu de faire survenir la conscience après l'âme, ou l'âme après la vie, il est préférable de placer ces trois choses ensemble, comme indissolublement unies, à l'origine même de l'existence. Ce n'est pas au moment de la naissance, et dans la dépendance du premier acte de respiration, ce n'est pas non plus quarante ou cin-

quante jours après la conception, qu'il faut ajourner l'animation, c'est-à-dire l'âme et la conscience, il faut hardiment en fixer la date au moment de la conception, c'est-à-dire à l'origine même de la vie.

Si cette opinion entre difficilement dans l'esprit, c'est à cause de l'habitude où nous sommes de ne pas séparer l'idée de conscience de ce degré de clarté qu'elle atteint dans l'homme fait qui, non seulement sent et pense, mais qui réfléchit sur ses sentiments et ses pensées. Pour se familiariser avec cette hypothèse, il suffit de songer à tous les décroissements, à toutes les dégradations dont la conscience est susceptible, à partir de son état actuel au dedans de nous, jusqu'à l'inconscience absolue, c'est-à-dire jusqu'à zéro. Grâce aux sensations sourdes, aux représentations obscures, aux perceptions plus ou moins latentes, aux dégradations et à l'obscurcissement à l'infini dont elles sont susceptibles, il ne semble pas qu'il y ait une grande difficulté à concevoir que le commencement de la conscience coïncide avec le commencement même de l'existence.

Comment, d'ailleurs, la vie pourrait-elle un seul instant exister sans des instincts qui la sauvegardent, qui la règlent, qui la dirigent? Or, à moins de faire de l'instinct, comme les cartésiens, un pur mécanisme, comment le concevoir sans une sorte de conscience aussi obscure qu'on le voudra? Pour que l'instinct puisse agir et atteindre son but, ne

faut-il pas que l'être vivant se sente attiré par ce qui est conforme à sa nature et repoussé par ce qui lui serait contraire, c'est-à-dire ne faut-il pas qu'il éprouve un certain bien-être dans le premier cas ou un certain malaise dans le second ? Les derniers des êtres vivants ne manifestent-ils pas, par certains mouvements d'attraction, de répulsion et de contraction, cette sensibilité sourde qui nous semble la compagne et la gardienne nécessaire de toute vie, quelque humble et quelque rudimentaire qu'elle soit ? Maine de Biran a eu raison de dire : vivre c'est sentir (1).

Les découvertes récentes des physiologistes, qui font remonter de plus en plus haut les traces du travail embryogénique et les premières manifestations de l'activité vitale, viennent à l'appui des considérations métaphysiques et psychologiques que nous faisons valoir en faveur de cette innéité, pour ainsi dire, de la conscience. « Vers le milieu du siècle dernier, dit M. Milne Edwards, on n'avait aperçu presque aucun indice du travail embryogénique avant l'époque où le cœur du jeune animal commence à battre ; on reconnut ensuite que, chez les vertébrés, la naissance de cet organe est précédée par la formation d'un disque de matière plastique en voie de développement, appelé blastoderme et par l'apparition des parties fondamentales

(1) *Œuvres inédites*, publiées par Naville, tom. II, p. 1.

du système cérébro-spinal et de la tige rachidienne... On a découvert ensuite que ces phénomènes sont précédés par d'autres signes d'activité vitale dans le globe vitellaire dont la surface se creuse de sillons et se subdivise en agrégats de plus en plus petits (1). »

Ces dates si diverses de l'animation du fœtus qui toujours vont se rapprochant du moment de la conception, à mesure que l'embryologie fait des progrès, nous conduisent jusqu'à la doctrine qui suppose l'animation contemporaine de la conception elle-même (2).

On cite parmi les anciens un certain nombre de partisans de cette animation immédiate du fœtus (3).

(1) Cependant déjà Cangiamila invoquait à cette époque les découvertes physiologiques pour rapprocher l'animation du moment de la conception ou même les faire coïncider l'une avec l'autre. Un de ses chapitres est intitulé : Nova circa generationem philosophica inventa indicare animam citius infundi quam olim crederetur. (Lib. 1, cap. XI.)

(2) *Rapport sur les progrès des sciences zoologiques.*

(3) Cangiamila l'attribue à Galien, à Alexandre d'Aphrodise, à Themistius, à saint Basile, à saint Grégoire de Nysse et à plusieurs théologiens et médecins du 17e siècle. Lui-même il incline vers cette opinion sans toutefois oser affirmer que l'infusion ait lieu au moment même de la conception. Voici sa conclusion : Nihilominus dubium remanet utrum Deus animam creet statim ac aura seminalis fermentationis motum in embryonis liquidis excitaverit; an potius quando in ipsius corde motus periodicus, nimirum systolicus et diastolicus inchoatur... Quapropter hodie quoque verissimum judicatur animationis tempus occultum esse, ejusque scientiam creatori Deo Spiritibusque reservari. (Lib. 1, cap. XI.)

Il y en a eu davantage parmi les modernes. Mais sans nous arrêter à des noms de théologiens et de médecins tout à fait ignorés aujourd'hui (1), et en nous bornant à rappeler ici Gassendi, arrivons à des physiologistes dont le nom ait quelque autorité dans l'état actuel de la science. Parmi eux il faut mettre Burdach au premier rang.

Selon Burdach, « le sentiment de soi-même existe en germe dès le moment de la fécondation. » En outre des mouvements uniformes qui dépendent de la matière et des forces extérieures, on voit aussi, dit-il, dans l'embryon des mouvements qui ne sont pas uniformes, qui affectent des degrés différents, des directions diverses et qui diffèrent au milieu des mêmes circonstances. Il se meut avec plus ou moins de force sous l'empire de circonstances extérieures qui dérangent plus ou moins l'assiette de sa vie. « L'embryon a donc le sentiment de son état, par conséquent le sentiment de soi-même et un penchant qui part uniquement de l'intérieur, par conséquent la détermination de soi-même. Mais comme le sentiment de soi-même et la détermination de soi-même sont les caractères essentiels de l'âme, on ne peut méconnaître en lui l'existence d'une

(1) Citons seulement comme un de ceux qui ont le plus énergiquement soutenu cette doctrine, Paul Zacchias, médecin et jurisconsulte romain. (*Questions medico-légales*, quæst. 9, n° 2, 1661.)

âme (1). » Puis Burdach examine la question du commencement de ce qu'il appelle la vie morale de l'embryon.

Les mouvements, dit-il, auxquels nous reconnaissons l'existence de la vie dans un être différent de nous, ne se manifestent que vers le milieu de la vie embryonnaire, tandis que le cerveau et la moelle épinière, base de l'organisme entier, est la partie qui paraît la première. Il est vrai qu'elle ne se forme que lentement ; mais, selon Burdach, il ne faut pas croire que l'organe de l'âme, pour exercer ses fonctions, doive avoir tout son développement. La formation elle-même est une manifestation de la vie, et la fonction n'est point une chose étrangère qui vienne s'y surajouter ; elle se développe simultanément avec la formation de l'organe comme direction spéciale de la vie. Les récits de ceux qui ont entendu, senti et pensé pendant l'asphyxie, sans pouvoir agir sur leurs muscles et donner signe de vie, prouvent la possibilité d'un état d'activité morale sans locomotilité.

« Nulle part, dit-il, en s'inspirant de Leibniz, nous n'apercevons de vide dans la vie, de saut dans la marche du développement, et nous sommes obligés d'admettre que le sentiment de soi-même, ce point d'unité dynamique de la vie, existe en germe dès l'instant de la fécondation, qu'il débute par un

(1). *Traité de physiologie*, tom. 4, p. 116, trad. Jourdan.

minimum inappréciable, comme un ovule de la vie morale dont nous ne pouvons voir l'origine qu'avec le télescope de la raison, de même que nous ne pouvons contempler les premiers linéaments du corps organique... qu'il se comporte à l'égard de l'homme arrivé à la conscience de soi-même, comme la membrane proligère à l'égard du corps humain développé, que par conséquent il se développe graduellement à partir d'un point imperceptible, jusqu'à ce qu'il puisse agir au dehors et entrer par ses reflets dans le cercle des phénomènes extérieurs (1). »

Nous croyons, comme Burdach, qu'il faut attribuer à l'être embryonnaire, dès son origine, ce minimum inappréciable de conscience qui, en se développant, deviendra la conscience adulte de l'homme fouissant de toutes ses facultés. Ces deux sortes de consciences, celle de l'embryon et celle de l'homme jait, sont d'ailleurs à de si grandes distances l'une de l'autre que nous ne craignons nullement le reproche de faire du fœtus un métaphysicien, suivant une des plaisanteries de Voltaire contre les partisans des idées innées, ni de le douer de plus de science que le plus habile des anatomistes et des physiolo-

(1) Je cite encore la conclusion de Burdach : « Ainsi la génération est l'éveil d'une individualité qui agit en se formant, en se sentant soi-même, et en se développant d'un point imperceptible. Ce serait une continuité de la vie, en âme comme en corps, dans l'être qui procrée et dans l'être procréé. »

gistes, suivant la critique justement méritée qu'on a pu adresser à Claude Perrault (1).

Voilà les raisons pour lesquelles, entre toutes les hypothèses sur un point si obscur, nous inclinons à adopter celle de la coexistence de l'âme avec la vie et de la vie avec la conscience. En substituant un développement continu à une révolution subite et miraculeuse, elle nous semble offrir moins de difficultés que toutes les autres. En résumé (2), vivre c'est sentir et sentir c'est avoir la conscience, à un degré quelconque, à une distance, si l'on veut, infiniment petite de zéro, mais sans jamais se confondre avec lui.

(1) Je crois devoir ainsi modifier l'opinion que j'ai soutenue dans mon ouvrage sur le *Principe vital et l'âme pensante*, chap. XXI. Je disais que l'âme, se manifestant d'abord uniquement comme principe vital, commençait par agir sans conscience. Je pense aujourd'hui avoir eu tort de faire cette concession aux adversaires que je combattais et je me reproche d'avoir été trop timide. Je suis toujours d'avis que l'âme ne se manifeste à l'origine que comme principe vital, mais, par les raisons que j'ai exposées, j'en suis venu à penser qu'il n'y a pour elle aucune période d'inconscience absolue. Cette sensibilité sourde, ce minimum de conscience que je lui accorde dès qu'elle commence d'exister, laisse d'ailleurs parfaitement subsister la critique que j'ai faite de la prétendue science du fœtus dans la formation des organes. Je suis heureux de pouvoir m'appuyer ici sur l'opinion de M. Ravaisson qui n'admet pas que « l'instinct de l'âme dans ses fonctions vitales soit absolument et rigoureusement aveugle, c'est-à-dire entièrement dépourvue d'intelligence et de conscience. » (*Rapport sur les progrès de la philosophie en France*, p. 174.)

(2) Maine de Biran, *œuvres inédites* publiées par M. Ernest Naville, tome 2, p. 1.

A partir de ce fait primitif, de cette sensibilité sourde, par où d'abord elle se manifeste, la conscience va toujours en se développant et en se transformant, de la nuit plus ou moins épaisse jusqu'au demi-jour, du demi-jour jusqu'à la pleine lumière et jusqu'à ce point où se repliant sur elle-même par la réflexion, elle s'élève, pour ainsi dire, à une seconde puissance et devienne la conscience de la conscience.

L'histoire des progrès de la conscience ne serait rien moins qu'un tableau complet de la généalogie et des développements de notre être intellectuel et moral. En effet la psychologie tout entière, comme l'a bien dit Hamilton, n'est qu'un développement de la conscience. Sans avoir la prétention de tracer ici un pareil tableau, bornons-nous à indiquer les trois grandes phases de ce progrès de la conscience : 1° conscience des sensations et des perceptions vitales, qui est le point de départ et le premier degré; 2° conscience des sensations et des perceptions des sens; 3° conscience des sentiments, des volontés et des pensées réfléchies (1).

(1) Un psychologue anglais contemporain, Georges Lewes, a distingué trois phases analogues ou degrés de conscience : 1° la conscience du système organique qu'il appelle *systemic consciousness*; 2° la conscience des sens; 3° la conscience de la pensée. C'est la conscience *systemic* qui nous donne le sens de l'existence et toutes les sensations qui naissent des fonctions organiques. Il attribue à tous les animaux sans exception, même aux mollusques, cette espèce de conscience. *Physiologie of common life*, cité par M. Ribot dans son inté-

La physiologie dont vous venons d'invoquer le témoignage en faveur de l'activité vitale et de la sensibilité dans le fœtus, pourrait-elle nous donner aussi quelques lumières sur les causes et sur la nature même de la conscience ? Nous croyons d'accord avec les premiers d'entre les physiologistes, et même avec les psychologues les plus enclins à faire intervenir la physiologie dans la psychologie, qu'il n'y a absolument rien à espérer ici de son intervention. S'il était démontré que tout acte conscient correspond à un certain état moléculaire du cerveau, la connaissance de cet état, serait assurément du plus grand intérêt pour la physiologie, mais cependant elle ne nous servirait en rien pour pénétrer dans l'essence même de la conscience. C'est là ce que M. Taine lui-même, quelque porté qu'il soit à faire des emprunts à la physiologie, proclame lui-même, avec autant de force qu'aucun philosophe spiritualiste, dans son récent ouvrage sur *l'Intelligence*. En vain croit-il avoir ramené, d'après son système, tous les faits moraux à des sensations déformées ou transformées, il ne pense pas qu'il soit plus près de saisir le lien entre le monde physique et le monde moral. Quel rapport, en effet, peut-

ressant ouvrage sur la *Psychologie anglaise*. Shadworth H. Hodgson réunit aussi sous le nom de sensations systémiques celles qui naissent des organes intérieurs, les sensations digestives, les sensations des organes de la nutrition et de la circulation, etc. (*The theory of practice* in two volumes, vol. 1, p. 61, Lond. 1870.)

on imaginer, entre un déplacement de molécules et une sensation ? Supposez, dit-il, en citant John Tyndall (1), que l'on sache tout le mécanisme du mouvement qui pendant une sensation se produit dans la substance grise, son circuit de cellule à cellule, ses différences selon qu'il éveille telle ou telle sensation etc., « nous n'aurons encore que du mouvement et un mouvement, quel qu'il soit, rotatoire, ondulatoire, ou tout autre, ne ressemble en rien à la sensation de l'amer, du jaune, du froid ou de la douleur (2). »

De même que John Tyndall, M. Claude Bernard

(1) « Si notre intelligence et nos sens étaient assez perfectionnés, assez vigoureux, assez illuminés pour nous permettre de voir et de sentir les molécules mêmes du cerveau; si nous pouvions suivre tous les mouvements, tous les groupements, toutes les décharges électriques, si elles existent, de ces molécules; si nous connaissions parfaitement les états moléculaires qui correspondent à tel ou tel état de pensée ou de sentiment, nous serions encore aussi loin que jamais de la solution de ce problème : quel est le lien entre cet état physique et les faits de conscience? L'abîme qui existe entre ces deux classes de phénomènes serait toujours intellectuellement infranchissable. Admettons que le sentiment amour, par exemple, corresponde à un mouvement en spirale dextre des molécules du cerveau, et le sentiment haine à un mouvement en spirale senestre. Nous saurions donc que, quand nous aimons, le mouvement se produit dans une direction, et que, quand nous haïssons, il se produit dans une autre; mais le pourquoi resterait encore sans réponse. » (Leçon de John Tyndall sur *les forces physiques et la pensée*, revue des cours scientifiques, 1868-1869, n° 1.)

(2) *L'intelligence*, 1er vol. liv. IV, chap. II, p. 353.

déclare qu'il est impossible de comprendre l'essence de la conscience du point de vue physiologique : « Quelle idée, dit-il, le physiologiste se fera-t-il de la nature de la conscience ? Il est porté d'abord à la regarder comme l'expression suprême et finale d'un certain ensemble de phénomènes nerveux et intellectuels ; car l'intelligence supérieure apparaît toujours la dernière, soit dans le développement de la série animale, soit dans le développement de l'homme. Mais dans cette évolution comment concevoir la formation du sens intime et le passage, si gradué qu'il soit, de l'intelligence inconsciente à l'intelligence consciente ? Est-ce un développement organique naturel et une intensité croissante des fonctions cérébrales qui fait jaillir l'étincelle de la conscience restée à l'état latent jusqu'à ce qu'une organisation assez perfectionnée puisse permettre sa manifestation, et est-ce pour cette raison que nous voyons la conscience se montrer d'autant plus lumineuse, plus active et plus libre qu'elle appartient à un organisme plus élevé, plus complexe, c'est-à-dire qu'elle coexiste avec les appareils inconscients les plus nombreux et les plus variés ? En admettant que l'expérience vienne confirmer ces opinions, nous n'en comprendrions pas mieux pour cela, au point de vue physiologique, l'essence de la conscience que nous ne pouvons comprendre au point de vue chimique l'essence du feu et de la flamme. Le physiologiste ne doit donc pas trop s'arrêter à ces inter-

Digitized by Google

prétations, il lui suffit de savoir que les phénomènes de l'intelligence et de la conscience, quelque inconnus qu'ils soient dans leur essence, quelque extraordinaires qu'ils nous apparaissent, exigent pour se manifester des conditions organiques ou anatomiques, des conditions physiques et chimiques qui sont accessibles à ses investigations, et c'est dans ces limites exactes qu'il circonscrit son domaine (1). »

Quelques psychologues physiologistes moins réservés (2) ont eu la prétention d'expliquer par la rencontre, par l'action et par la réaction de certains courants nerveux, la production de la conscience. Toutes les tentatives de ce genre ne font que confirmer ce qu'a dit avec tant d'autorité M. Claude Bernard sur l'impossibilité de comprendre, au ponit de vue physiologique, l'essence de la conscience et sur les limites où doit s'enfermer nécessairement la physiologie.

(1). *Discours de réception* à l'Académie française.

(2) Ce sont surtout certains psychologues anglais contemporains qui ont plus ou moins abusé de ces prétendues explications physiologiques. Nous citerons par exemple, JJ. Murphy qui, dans le 29e chapitre de son ouvrage, *Habit and intelligence*, London 1868, prétend expliquer ainsi la production de la conscience : Une sensation est due à un courant qui va d'un nerf de sensation dans les ganglions sensoriaux ; et je crois que la conscience de la sensation est due à un courant secondaire mis en mouvement par lo premier et coulant, en dehors des ganglions sensoriaux, le long des nerfs de conscience ; *the consciousness is thus produced*, conclut fort témérairement M. Murphy.

CHAPITRE IV

Quelle place doit être faite à la conscience dans une théorie de l'âme humaine? — Intérêt de la question. — Elle n'est ni vaine ni factice comme l'ont prétendu certains philosophes empiriques. — Histoire de la question. — De la conscience dans les principaux systèmes anciens, dans Platon, dans Aristote, dans saint Thomas et dans la philosophie scholastique. — De la conscience dans les principaux systèmes du XVIIe siècle, dans Descartes, Arnauld, Malebranche, Leibniz. — De la conscience chez les philosophes du XVIIIe siècle, dans Locke, Condillac et Kant, l'abbé de Lignac. — Maine de Biran. — Doctrine de la philosophie écossaise sur la conscience. — Même doctrine en France dans Royer-Collard, Jouffroy, M. Garnier. — Doctrine opposée de Cousin, d'Hamilton, de Thomas Brown, de Stuart Mill.

Nous laisserons maintenant la physiologie et les recherches plus ou moins hypothétiques sur les commencements de la conscience, pour passer à une autre question que l'analyse psychologique doit résoudre. Il s'agit de savoir ce qu'est la conscience dans son rapport avec les autres facultés et quelle place il faut lui faire dans une théorie de l'entendement humain. Ici encore nous rencontrons des opinions diverses entre lesquelles nous avons à prendre parti. Mais ce ne serait pas la peine de les discuter si la question était vaine et factice,

Digitized by Google

ainsi que l'ont prétendu certains psychologues plus ou moins empiriques et positivistes. On comprend qu'elle le soit en se plaçant à leur point de vue. S'il est vrai que l'âme dépourvue de toute réalité substantielle, n'est qu'une collection de phénomènes, comme disait Condillac, ou bien, ce qui revient au même, n'est que la trame continue, comme dit M. Taine (1), de ses événements successifs, cette recherche n'a en effet aucun fondement. L'âme n'ayant pas de substantialité, les facultés ne sont plus, comme le dit encore M. Taine, que des noms utiles et commodes, des espèces de compartiments artificiels où on fait rentrer tel ou tel groupe de phénomènes plus ou moins semblables les uns aux autres. Mais si l'on admet, comme il nous semble impossible de ne pas le faire, un sujet substantiel, en qui et par qui se produit cette trame d'événements, des facultés réelles d'où dérivent ses divers modes d'action, nous estimons qu'il y a lieu de chercher à déterminer ce qu'est la conscience dans la science de l'âme humaine et de ses facultés. Le psychologue qui négligerait cette question ne serait-il pas semblable à un physicien qui, absorbé par les autres phénomènes de la nature, oublierait d'étudier la lumière sans laquelle il n'en connaîtrait pas un seul? On pourrait même dire que cette question n'a pas une moindre importance en psychologie

(1) *L'intelligence*, 1er vol. p. 477.

qu'en physique, celle de savoir s'il y a plusieurs agents, chaleur, lumière, électricité, magnétisme différents les uns des autres, ou s'il n'y en a en réalité qu'un seul dont tous les autres ne sont que des transformations diverses.

Si cette question n'est ni vaine ni factice, devons-nous croire qu'elle est une des plus difficiles de toute la psychologie, comme l'a dit un juge d'ailleurs fort compétent, M. Garnier (1) ?

Ce jugement serait bien fait pour nous effrayer, si nous n'avions la pensée que la difficulté tient surtout au point de vue où s'est placé M. Garnier, et si nous n'espérions en trouver moins dans l'opinion contraire à celle qu'il a soutenue. Mais avant d'aborder cette question pour notre propre compte, il ne sera pas sans intérêt et sans quelque utilité d'examiner d'abord de quelle manière elle a été résolue par les anciens et par les modernes. En faveur de quelle opinion sont les témoignages historiques les plus considérables de l'antiquité et des temps modernes ? C'est un point sur lequel il y a opposition absolue entre Thomas Brown et Hamilton qui tous deux se sont préoccupés de cette question de savoir quelle place appartient à la conscience dans la classification des phénomènes intérieurs.

Selon Thomas Brown, la conscience aurait tou-

(1) « C'est, dit-il, une des questions les plus difficiles que la méthode psychologique ait à résoudre. » (*Traité des facultés de l'âme*, livre VI, chap. II.)

jours eu place, comme faculté spéciale, dans les principaux systèmes des anciens et des modernes; selon Hamilton, c'est le contraire qui est la vérité (1). Mais Brown se trompe; Hamilton connaît mieux que lui l'histoire de la philosophie, comme nous allons le montrer par une revue rapide des plus célèbres théories des facultés de l'âme humaine, chez les anciens et les modernes.

Si Platon et Aristote, comme nous l'avons dit en commençant, n'ont pas de nom particulier pour signifier la conscience, à plus forte raison n'ont-ils jamais eu la pensée d'en faire une faculté spéciale.

Dans leurs théories des facultés de l'âme, il n'y a point de place à part pour la conscience, si bien que quelques critiques contemporains ont cru devoir leur faire un grave reproche de cette prétendue lacune. Platon, en effet, ne mentionne pas la conscience parmi les facultés de l'âme ou les facultés intellectuelles dont il donne un tableau dans la *République* (2). Non-seulement Aristote omet la conscience comme faculté spéciale, mais il prend à tâche de démontrer qu'une pareille faculté ferait double emploi avec les autres.

Voici, à propos de la sensation, un passage du *Traité de l'âme*, qui nous paraît ne rien laisser à dé-

(1) Hamilton, *Lectures on metaphysics*, lecture XI.
(2) 6e livre.

sirer ni pour la clarté ni pour la force de l'argument: « Puisque nous sentons, que nous voyons, que nous entendons, il y a nécessité de sentir que l'on voit par la vue ou par un autre sens. Mais alors ce même sens sera un sens de la vue ou de son objet, la couleur; de sorte qu'il y aura deux sens pour un même objet, ou que la vue se sentira elle-même. En outre, si l'on suppose un autre sens que la vue, ou l'on ira ainsi à l'infini, ou il y aura un certain sens qui aura la perception de lui-même. De la sorte, il faut l'admettre du premier (1) ». Ce raisonnement s'applique exactement à toutes les facultés de l'âme, et conduit pour chacune à cette même conclusion, qu'elle se sent elle-même, comme la vue, suivant l'exemple d'Aristote, sans nulle intervention d'une autre faculté qui se surajoute pour lui donner le sentiment d'elle-même.

J'ignore s'il ne s'est pas rencontré quelque scholastique subtil qui ait cru devoir abstraire la conscience des autres facultés, mais je puis du moins affirmer que Saint Thomas a suivi Aristote en ce point et n'a pas fait cette distinction. D'ailleurs dans Saint Thomas, et jusqu'à la fin de la philosophie scholastique, le mot de conscience est généralement pris en un sens moral (2). En outre cet axiome sou-

(1) Liv. III, chap. II.

(2) Conscientia est quoddam actuale examen nostrarum operationum quo judicamus illas bonas esse aut malas. Suarèz, *de animâ*, lib. 4, cap. X.

vent cité chez les scholastiques : non sentimus nisi sentiamus nos sentire, non intelligimus nisi intelligamus nos intelligere, ne dérive-t-il pas directement d'Aristote ? En effet il signifie de la manière la plus forte et la plus concise que chaque sensation, chaque faculté a la perception d'elle-même, sans l'interposition d'aucun autre sens, d'aucune autre faculté, et qu'il y a qu'un acte unique, là où il faudrait nécessairement en trouver deux, pour légitimer la distinction de la conscience, comme faculté à part, d'avec les autres facultés ?

C'est le sentiment des principaux philosophes du XVIIe et du XVIIIe siècle, comme de ceux de l'antiquité et du moyen âge. Selon Descartes, la pensée est l'essence de l'âme, de même que l'étendue est l'essence de la matière; tous les phénomènes de l'âme sont des modes de la pensée, comme tous les phénomènes de la matière sont des modes de l'étendue. « Par le nom de pensée je comprends, dit-il, tout ce qui est tellement en nous que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes et en avons une connaissance intérieure; ainsi toutes les opérations de l'entendement, de la volonté, de l'imagination et des sens sont des pensées (1) ». Il dit ailleurs : « la pensée est une nature qui reçoit en soi tous ces modes, ainsi que l'extension est une nature qui reçoit en soi toutes sortes de figures (2). » Il est certain,

(1) Réponse aux deuxièmes objections.
(2) Lettre à Arnauld, édit. Cousin, tome X, p. 160.

dit-il encore dans le *Traité des passions*, que nous ne saurions vouloir aucune chose « que nous n'apercevions par le même moyen que nous le voulons. » On voit que Descartes entend par la pensée ce que nous entendons par la conscience, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus général dans l'âme, ce qui comprend tous les phénomènes intérieurs, et que, loin de la mettre à part comme une faculté spéciale, il en fait l'essence même de tous les modes de l'âme.

La doctrine des Cartésiens sur la conscience est celle de Descartes. « C'est la même chose à l'âme, dit Malebranche, dans le premier chapitre de la *Recherche de la vérité*, de recevoir la manière d'être qu'on appelle la douleur que d'apercevoir ou de sentir la douleur, puisqu'elle ne peut ressentir la douleur qu'en l'apercevant. » Arnauld dit la même chose, en d'autres termes, que Malebranche et Descartes : « Quoi que ce soit que je connaisse, je connais que je le connais par une certaine réflexion virtuelle qu'accompagne toutes nos pensées (1). »

D'après Leibniz, comme d'après Descartes, l'essence de l'âme est la perception, par où il entend la pensée à partir du degré le plus humble et le plus obscur (2), essence que, contrairement à Descartes,

(1) *Des vraies et des fausses idées*, chap. II.

(2) Toutes nos douleurs sont des pensées, dit-il dans une lettre à Arnauld. Or c'est la doctrine même et la langue de Descartes.

il attribue non-seulement aux âmes humaines, mais aux âmes inférieures des animaux. Quand la perception prend un certain degré de clarté, où l'homme seul peut atteindre par la réflexion, il lui donne plus particulièrement le nom d'aperception ou de conscience. Ainsi la conscience ou aperception, dans Leibniz, n'est qu'un état supérieur de la perception qui, avec des degrés divers de clarté ou de confusion, est l'essence même de toutes les âmes.

La plupart des philosophes du XVIIIe siècle, à l'exception des Écossais, ont considéré la conscience du même point de vue que les philosophes du XVIIe. Locke, pas plus que les Cartésiens, ne lui fait une place à part des autres facultés de l'âme, dans l'*Essai sur l'entendement humain* (1). Il en est de même de Condillac : « La perception et la conscience, dit Condillac, ne sont qu'une même opération sous deux noms. En tant qu'on ne la considère que comme une impression de l'âme, on peut lui conserver celui de perception; en tant qu'elle avertit l'âme de sa présence on peut lui donner le nom de conscience (2). »

Buffon, sans doute en s'inspirant de Descartes, a

(1) C'est à tort que M. Garnier place Leibniz et Locke parmi ceux qui ont fait de la conscience une faculté spéciale. La perception de Leibniz est cette force représentative, vis representativa, Vorstellungskraft dont Wolf à son tour fait l'essence de l'âme.

(2) *Traité des sensations*, 1er chapitre.

mieux dit encore que Condillac : « Notre âme n'a qu'une forme très-simple, très-générale, très-constante; cette forme est la pensée (1). »

Kant déclare impossible de concevoir une seule de nos représentations sans la conscience ou le sens interne qui est, suivant son expression, la condition formelle de l'existence même d'un état intérieur : « Le je pense accompagne, dit-il, toutes nos représentations, car autrement quelque chose serait représenté en moi sans pouvoir être pensé, c'est-à-dire que la représentation serait impossible, ou du moins qu'elle serait pour moi comme si elle n'existait pas (2). » Ainsi le je pense, c'est-à-dire la conscience, fait partie intégrante de toutes les représentations de l'âme. Sans elle, selon Kant, toute représentation serait impossible, ou bien, chose contradictoire, serait une représentation ne représentant rien (3).

(1) *Discours sur la nature des animaux.*

(2) *Critique de la raison pure*, 2e édit. trad. Tissot, paragraphe 16.

(3) Cousin reproche à Kant d'avoir fait de la conscience une faculté de la sensibilité et en général d'être tombé dans de graves contradictions au sujet de la conscience (Cours de la philosophie de Kant, 4e et 5e leçons). Mais Kant admet deux consciences, l'une particulière et empirique, qui est celle qu'il place dans la dépendance de la sensibilité, l'autre génerale et pure, principe suprême de tout usage de l'entendement, qui est celle à laquelle se rapportent les passages que nous venons de citer. Il ne nous semble donc pas mériter sur ce point les sévères critiques de Cousin.

Nous citerons encore en France, au XVIIIe siècle, l'abbé de Lignac, l'auteur du *Témoignage du sens intime*. L'abbé de Lignac considère le sens intime, ou la conscience, non comme un sens particulier, mais comme le sens commun et essentiel à toutes nos pensées. « Ce qu'il y a d'essentiel et de permanent dans la pensée, dit-il, est le sens intime de la substance individuelle qui pense. Effectivement ce sens est essentiel, est commun à toutes nos pensées, à toutes nos sensations, à tous nos vouloirs, à tous nos souvenirs, à toutes nos imaginations (1). »

Au commencement du XIXe siècle, un psychologue profond, Maine de Biran, juge aussi la conscience comme essentielle à toute pensée, et comme le fait primitif sans lequel nul autre ne peut exister pour nous : « Il n'y a de fait pour nous, dit-il, qu'autant que nous avons le sentiment de notre existence individuelle, et celui de quelque chose, objet ou modification, qui concourt avec cette existence et est distinct ou séparé d'elle. Sans ce sentiment d'existence individuelle (conscius sui, compos sui), que nous appelons en psychologie conscience, il n'y a point de fait qu'on puisse dire connu, point de connaissance d'aucune espèce; car un fait n'est rien s'il n'est pas connu, c'est-à-dire s'il n'y a pas un sujet individuel et permanent qui connaisse (2). »

(1) *Témoignage du sens intime*, mémoire contre le p. Roche.
(2) *Fondements de la psychologie*, introduction générale, édit. Naville, tom. I, p. 36.

Mais la philosophie écossaise a cherché a accréditer une autre doctrine sur la conscience, en opposition à celle de tous les philosophes anciens et modernes que nous venons de citer. Si Thomas Reid (1) et Dugald Stewart (2) ne sont pas les premiers qui aient détaché la conscience des autres facultés, ce que je n'ose affirmer, ce sont les partisans les plus connus et les plus autorisés de cette doctrine. Suivant tous les deux, le domaine propre de cette faculté serait la connaissance immédiate de ce

(1) Voici ce que dit Reid de la conscience dans le 1er chapitre des *Essais sur l'entendement humain :* « Conscience est un mot employé par les philosophes pour exprimer la connaissance immédiate que nous avons de nos pensées, de nos résolutions actuelles et en général de toutes les opérations présentes de notre esprit. Il s'ensuit d'abord que les choses présentes sont les seules dont nous ayons conscience; appliquer ce mot aux choses ce serait confondre la conscience avec la mémoire; il faut ensuite observer qu'avoir conscience ne peut se dire que de ce qui est dans notre esprit, et non des choses extérieures; ce serait improprement parler que de dire qu'on a conscience de la table que l'on a devant soi ; on la perçoit, on la voit, on n'en a pas conscience. Comme la conscience qui nous fait connaître les opérations de notre esprit est une faculté différente de la faculté par laquelle nous percevons les objets extérieurs, et comme ces deux facultés différentes ont deux noms différents dans notre langue et, je crois, dans toutes les langues, il est du devoir du philosophe de conserver soigneusement cette distinction et de ne jamais confondre des choses si diverses dans leur nature. »

(2) Dugald Stewart met la conscience au premier rang des facultés intellectuelles (*Esquisses de philosophie morale*, 1re partie).

qui se passe en notre esprit, c'est-à-dire la connaissance de tous les modes ou actes des autres facultés, de nos pensées, de nos sentiments, de nos résolutions actuelles, indépendamment de leur objet.

De l'école écossaise cette doctrine a passé chez quelques philosophes français du XIXe siècle, à la tête desquels il faut mettre Royer-Collard : « La conscience est, dit-il, cette faculté par laquelle nous sommes sans cesse avertis de ce qui s'opère actuellement en nous. Nos plaisirs et nos peines, nos espérances et nos craintes, toutes nos sensations, tous nos actes, toutes nos pensées en un mot, s'écoulent devant la conscience comme les eaux d'un fleuve sous les yeux du spectateur immobile attaché au rivage. La conscience seule les observe et en rend compte à la réflexion avec laquelle il ne faut pas la confondre (1). » Voilà bien la conscience mise à part de toutes les autres facultés et réduite à la fonction passive d'un spectateur immobile de ce qui se passe en face d'elle.

Dans les *Mélanges* de Jouffroy il y a un essai de théorie des facultés de l'âme où il n'est pas question de la conscience, mais uniquement parce que l'auteur n'y entre pas dans le détail des facultés intellectuelles.

En effet, nous savons par M. Garnier, le plus fidèle de ses disciples (2), et aussi par des leçons en-

(1) Fragments de Royer-Collard, publiés par Jouffroy, conclusion, à la suite du 4e volume des Œuvres de Reid.

(2) Article Jouffroy du *dictionnaire des sciences philosophiques*.

core manuscrites qui ont été sous nos yeux, que Jouffroy, comme Royer Collard, a mis la conscience au nombre des facultés intellectuelles dans ses deux cours à la Sorbonne de 1837 et 1838 sur les facultés de l'âme (1).

Mais, parmi les psychologues français, nul n'a plus vivement soutenu le sentiment de Reid que M. Garnier. On trouve rassemblé dans son *Traité des facultés de l'âme*, tout ce qu'il y a de plus plausible en faveur de cette doctrine (2).

Quant à Cousin, il se sépare hautement en ce point de son maître Royer Collard, et même se montre quelque peu ironique à l'endroit de ce prétendu spectateur immobile de la scène où se passent les phénomènes psychologiques. « La conscience, dit-il spirituellement, n'est pas une faculté qui aperçoit d'un côté ce qui se passe de l'autre; il n'y a pas une scène isolée où se passent les éléments de la vie intellectuelle et, vis-à-vis, quelqu'un dans le parterre qui le contemple; ici, pour ainsi dire, le parterre est

(1) Ces leçons sont entre les mains de M. Mercier, professeur de philosophie, qui doit bientôt les publier avec plusieurs autres cours inédits de Jouffroy.

(2) Liv. VI, chap. II. M. Janet semble être aussi de l'avis de M. Garnier : « Une autre faculté, dit-il, la conscience ou sens intime nous avertit de tout ce qui se passe en nous-mêmes et nous apprend à nous distinguer de ce qui n'est pas nous. » (*Éléments de morale*, p. 17). Il en est de même de M. Waddington dans son *Essai sur les facultés de l'âme*, de l'abbé Fabre dans son *Cours de philosophie*, 1er vol., p. 451.

sur la scène, la conscience de la vie est la vie même, car il n'y a vraiment de vie qu'autant qu'elle se manifeste et s'aperçoit (1). » Il dit ailleurs. « La conscience n'est pas une faculté particulière... la conscience c'est l'intelligence, la raison présente à elle-même, s'éclairant elle-même. En fait nul acte d'intelligence n'est dépourvu de conscience. En principe il est impossible qu'il en soit autrement, car qu'est-ce qu'une intelligence qui connaîtrait sans savoir qu'elle connaît? Une intelligence sans conscience est une intelligence sans intelligence, une contradiction radicale, une chimère (2). »

De même, selon M. Damiron, la conscience ne saurait être un mode particulier de l'intelligence; mais elle est l'intelligence tout entière avec tous ses modes et toutes ses fonctions (3). Si la conscience doit être considérée comme une faculté à part, dit plus exactement M. Franck, on n'est pas plus autorisé à la confondre avec l'intelligence prise en général qu'avec la sensibilité et la volonté, car elle accompagne indistinctement l'exercice de toutes nos facultés (4). Selon Ahrens, la conscience n'est ni une faculté ni un acte particulier de l'esprit,

1) *Fragments philosophiques*, du fait de conscience.

(2) Avant-propos *des leçons sur la philosophie* de Kant.

(3) *Psychologie*, 2e édition, 1er vol. p., 217.

(4) *Rapport sur le concours de psychologie*, comptes rendus de l'académie des sciences morales et politiques, avril et mai 1863.

M. Chauvet (*théories de l'antiquité sur l'entendement*, con-

mais un état permanent exprimant un rapport permanent de l'esprit avec lui-même (1).

C'est en Angleterre même que la doctrine de Reid a rencontré les plus vifs et les plus habiles contradicteurs. Quoique par une erreur historique qui vient d'être amplement réfutée, Thomas Brown impute cette opinion aux principaux philosophes anciens et modernes, ce n'est pas pour en faire des autorités en sa faveur, car il n'est pas plus disposé qu'Hamilton lui-même à ne voir dans la conscience qu'une simple faculté. Pour lui les états divers de l'esprit sont des modes et non des objets de la conscience qu'il définit : le terme général abrégé exprimant tous les états momentanés du moi en rapport avec leur sujet permanent (2). Comme son père James Mill (3) et comme Thomas Brown, d'accord avec Hamilton, qu'il combat sur tant d'autres points, Stuart Mill soutient l'identité réelle des divers états

clusion.) et M. Jacques (*Manuel de philosophie, psychologie*), sont du même avis que Cousin.

(1) *Cours de psychologie*, 2e vol., 1er chap.

(2) *Analysis of the mind*, p. 171 : Selon James Mill, on est tombé dans une grande erreur pour avoir fait de la conscience : a feeling distinct of other feelings. En combinant cet ingrédient chimérique avec les éléments de la pensée, les psychologues ont, dit-il, introduit la confusion et l'obscurité au début même de leurs recherches... Avoir un sentiment c'est être conscient, et être conscient c'est avoir un sentiment. Être conscient de la piqûre d'une épingle, c'est simplement avoir la sensation, etc.

(3) *Philosophy of the human mind*, lecture XI.

de notre esprit et de la conscience que nous en avons (1).

Thomas Buckle, dans son *histoire de la civilisation en Angleterre*, n'a pas dédaigné de faire une petite place à une question qui semble si exclusivement du domaine de la psychologie et si en dehors de celui de l'histoire la civilisation. Il est vrai qu'il rattache la question de savoir si la conscience est une faculté particulière à celle de l'infaillibilité de la conscience si souvent invoquée par les partisans du libre arbitre. Or il n'est aucunement certain, dit-il, que la conscience soit une faculté, et les plus habiles penseurs ont soutenu l'opinion que la conscience était purement un état ou condition de l'esprit.

Mais c'est à Hamilton surtout que revient l'honneur d'avoir traité cette question à fond et de n'avoir laissé, à notre avis, sans réponse aucun des arguments des partisans de Reid et de Dugald Stewart (2). Sans le suivre en tous les points, et sans même adopter la conclusion à laquelle il aboutit, nous lui ferons plus d'un emprunt dans la discussion de la question dont nous venons de faire rapidement l'histoire (3).

(1) *Examination of William Hamiltons philosophy*, chap. VIII.

(2) *History of civilisation in England*, tome I, p. 14.

(3) *Lectures on metaphysics*, XI, XII, XIII. Voir aussi dans les fragments traduits par M. Presse, l'article sur Reid et Brown où toute cette polémique est résumée.

CHAPITRE V

Qu'est-ce que la conscience? — Nul phénomène intérieur ne se conçoit sans la conscience. — Sensation non sentie ou pensée non pensée sont choses contradictoires. — Perceptions imperceptibles de Leibniz. — Représentations sans conscience de Kant. — Schelling. — Herbart. — De *la philosophie de l'inconnu* par le docteur Hartmann. — Idées et sensations sans conscience de J. Murphy. — Est-il vrai que la conscience ne soit pas en proportion avec l'intensité de la sensation ou de la pensée? — Ne pas confondre la conscience avec la faculté de s'observer soi-même. — Point de fait psychologique dont on puisse affirmer que l'intensité ne soit pas en proportion exacte avec celle de la conscience. — Impossibilité d'assigner à la conscience un domaine distinct de celui des autres facultés. — Identité des divers états de l'esprit et de la conscience que nous en avons.

Après avoir exposé les opinions des anciens et des modernes sur la conscience, nous allons discuter directement la question et tâcher de dissiper la confusion et l'obscurité qu'introduit, au début même des recherches psychologiques, la combinaison de cet ingrédient chimérique, comme dit James Mill, avec les éléments de la pensée.

Selon nous, la conscience ne forme qu'un seul et même acte indivisible, avec tous les faits psychologiques sans exception. Il y a identité absolue des divers états de l'esprit avec la conscience que nous

en avons. Il est possible sans doute de considérer à des points de vue divers cet acte unique et d'y marquer des distinctions logiques, mais il n'est pas possible d'y découvrir deux faits réellement distincts qui se rapportent à deux causes différentes.

En effet, de toutes les règles de la méthode scientifique qui légitiment la distinction des causes des phénomènes, il n'en est pas une qui reçoive ici son application. Quoique les diverses facultés de l'âme s'exercent simultanément, au moins dans l'état actuel, c'est-à-dire dans l'homme arrivé à un certain degré de développement, elles se distinguent néanmoins réellement parce qu'elles se laissent séparément concevoir et qu'elles ne sont pas en proportion l'une avec l'autre. La sensibilité et l'intelligence s'accompagnent toujours en une certaine mesure, mais elles ne sont pas en rapport exact l'une avec l'autre; quand l'intelligence est plus vive, la sensibilité l'est moins et réciproquement. De même pour les facultés intellectuelles; s'il est vrai qu'aucune perception n'a lieu sans la mémoire, et que la mémoire elle-même suppose la perception, il est certain que ces deux facultés ne sont nullement en proportion l'une avec l'autre. De là, quand même elles apparaitraient toutes simultanément dans l'âme, la distinction réelle, et non pas seulement logique, que nous faisons entre elles, et la nécessité où nous sommes de les rapporter à autant de pouvoirs différents les uns des autres.

Il s'agit de savoir s'il en est de même de la conscience, soit à l'égard des facultés intellectuelles, soit à l'égard de la sensibilité, ou de la volonté. Voyons donc s'il nous est possible de concevoir la conscience à part d'un seul des autres phénomènes de l'âme. Par aucun effort d'analyse et d'abstraction je ne puis y parvenir. La conscience s'identifie si bien avec chacun d'eux qu'elle ne laisse aucune prise, par quelque biais qu'on la considère, à une véritable distinction. Nulle analyse psychologique, si subtile qu'elle soit, ne peut faire que penser et se savoir penser, que vouloir ou sentir, et se savoir voulant et sentant, ne soient pas une seule et même chose, l'acte le plus indivisible, le plus un qui se puisse concevoir. J'ai conscience d'une sensation, d'une idée, ou j'ai cette sensation, j'ai cette idée, sont des expressions absolument tautologiques. Pour le prouver, il suffit qu'on ne puisse chercher à les séparer sans tomber dans cette contradiction radicale, dans cette chimère, comme dit Cousin, d'une pensée qui n'est pas pensée, d'une représentation qui ne représente rien, d'une sensation qui n'est pas sentie, d'une volonté qui n'est pas voulue (1). Si, par la pensée, on ôte la conscience

(1) Voici le même raisonnement dans Tertullien pour prouver que les facultés ne sont que des modes d'un principe pensant, unique et indivisible : Quid sensus nisi ejus rei quæ sentitur, intellectus? Quid intellectus nisi hujus rei quæ intelligitur sensus? Unde ista tormenta cruciandæ simplicitatis et suspendendæ veritatis? Quis mihi exhibebit sensum non intelligentem quod sentit, aut intellectum non

d'un phénomène psychologique, on ne le prive pas seulement d'un certain degré de vivacité et de lumière, on ne supprime pas seulement un certain redoublement de l'impression sur elle même. Le phénomène ne demeure pas n'étant que diminué ou obscurci; il n'en reste rien, il a cessé d'exister. De lumineux un corps devient obscur, quand il est plongé dans les ténèbres, mais il ne cesse pas d'exister parce que la lumière ne l'éclaire plus. Tout au contraire un phénomène de conscience ne subsiste que par la conscience, la conscience ôtée, il n'est plus.

Quoiqu'il semble évident que le je pense doit accompagner, comme dit Kant, toutes nos représentations, sinon il y aurait des représentations ne représentant rien, un certain nombre de philosophes allemands ou anglais ont admis néanmoins l'existence de sensations, de pensées, de volontés sans conscience, et même ont prétendu leur faire jouer un rôle considérable dans la théorie de l'âme humaine. Voyons s'il n'y a pas, sinon quelque contradiction, au moins quelque équivoque, dans leurs idées et dans leur langage.

Il est vrai que Leibniz fait souvent intervenir des perceptions qu'il a le tort d'appeler quelquefois perceptions insensibles ou imperceptibles; mais lui-même il nous montre qu'il ne prend pas ces

sentientem quod intelligit? (*De animâ*, cap. XVIII.) On peut rapprocher ce passage de celui d'Aristote que nous avons cité dans un chapitre précédent.

expressions au sens précis et rigoureux en les appelant aussi plus justement, petites perceptions, perceptions peu relevées, sensations sourdes, sensations infiniment petites. On sait d'ailleurs quelle importance il leur donne, dans l'explication des phénomènes de la vie intellectuelle et morale de l'homme. Il y a dans l'*Anthropologie* de Kant, un chapitre intitulé : des représentations dont nous n'avons pas conscience (1). Mais cette expression de « représentations sans conscience » ne doit pas être prise à la lettre, pas plus que les perceptions imperceptibles de Leibniz. En effet par ces représentations sans conscience, dont le champ, dit-il, est immense, Kant n'entend que des représentations obscures, plus ou moins éclipsées par d'autres plus notables, et non des représentations absolument sans conscience, ce qui serait tout à fait en contradiction avec les passages de la *Critique de la Raison* pure que nous avons cités. Ces représentations sont seulement, dit-il très-bien, sur le seuil de la conscience, mais ne sont point en dehors. Ainsi ni les perceptions insensibles de Leibniz, ni les représentations sans conscience de Kant, ne sauraient nous être opposées et elles n'ont rien au fond de contradictoire, sinon dans les termes pris à tort au sens littéral et rigoureux. Mais parmi leurs successeurs, quelques uns, sans nul souci de la contradiction des termes

(1) Traduction de M. Tissot, p. 23.

et des choses, ont voulu, faire réellement intervenir dans l'homme et dans la nature, des représentations, des pensées, des volontés absolument en dehors de la conscience.

Ainsi, selon Schelling, toute activité physique, tout effort vital, n'est qu'une pensée inconsciente ; la conscience est un accompagnement ordinaire, mais non pas nécessaire, des opérations mentales. La volonté inconsciente joue un grand rôle dans le monde et l'homme tels que les conçoit Schopenhauer. Herbart admet aussi des représentations sans conscience qu'il définit : des représentations au dessous du seuil de la conscience, tandis que Kant les retenait sur le seuil même. Le docteur Hartmann, dans un ouvrage récent qui a eu quelque retentissement en Allemagne, s'est proposé spécialement de montrer la part et le rôle de l'inconscient dans le corps et dans l'esprit de l'homme. Cet ouvrage est intitulé : *Philosophie de l'inconnu* (1). Par une foule d'inductions et de conjectures, Hartmann cherche d'abord à démontrer qu'il y a un principe inconscient d'intelligence et de volonté dans les fonctions vitales et la formation des organes qui, selon lui, ne peut avoir lieu que par une idée inconsciente de l'âme, tout être organisé étant son œuvre à lui-même. Du physique il

(1) *Philosophie des Unbewusten*, in-8. Berlin, 1869. Voir le savant compte-rendu qu'en a fait M. Thurot dans la Revue critique du 8 janvier 1870.

passe au moral où il signale l'inconscient dans les instincts, dans l'amour, dans le plaisir et la douleur, dans la sensibilité au beau, dans la formation du langage et dans toutes les opérations de la pensée. Puis, dans une dernière partie, consacrée à la métaphysique de l'inconscient, il attribue à l'inconscient une foule de vertus et l'exalte sans mesure au détriment de l'activité consciente. Ainsi, selon Hartmann, l'inconscient n'est sujet, ni à la maladie, ni à la fatigue, ni à l'erreur. Évidemment, sous ce nom d'inconscient, dont il abuse, le philosophe allemand comprend tout ce qui est instinctif et spontané, par opposition à tout ce qui est réfléchi. Mais il ne prouve nullement que la spontanéité et l'instinct ne soient pas accompagnés d'une conscience plus ou moins obscure.

Des philosophes allemands, qui les ont mises à la mode, les pensées inconscientes, ont passé chez quelques psychologues anglais. Nous nous bornerons à citer Georges Lewes et Morell (1), pour parler plus particulièrement de J. Murphy et de son ouvrage sur l'habitude et sur l'intelligence (2). Murphy, comme Hartmann, est un zélé partisan des idées et des sensations sans conscience. Voici les principales preuves par lesquelles il prétend démontrer leur réalité. Il nous arrive de devenir tout à coup con-

(1) Voir l'ouvrage de M. Ribot sur la psychologie anglaise contemporaine, 1 vol. in-12, Ladrange, 1870.

(2) *Habit und intelligence*, 2 vol. in-8. London, 1868.

scient d'un objet qu'on avait déjà auparavant sous les yeux, ou d'un son qui déjà, depuis plusieurs instants, retentissait aux oreilles. Je voyais ou j'entendais, mais je n'en avais pas conscience, est une locution populaire. Pendant le sommeil, un bruit qui s'arrête, comme un bruit qui commence, suffit pour nous réveiller, d'où il faut conclure que nous entendions réellement ce bruit pendant que la conscience était à la lettre endormie. Enfin le philosophe anglais invoque aussi en faveur de sa thèse ces sensations qui, de désagréables qu'elles étaient d'abord, deviennent agréables par la répétition et par l'habitude. Si ces sensations, comme il est à croire, dit-il, sont demeurées les mêmes, ne faut-il pas qu'elles aient changé de relation avec la conscience ?

Selon le même philosophe, il y aurait aussi des pensées sans conscience. Nous avons des liaisons d'idées qui reviennent tout à coup à la mémoire, sans que rien d'intérieur ou d'extérieur semble avoir pu les suggérer. Comme rien n'a lieu sans cause, si elles n'ont été amenées par aucune idée dont nous ayons conscience, elles doivent avoir, suivant lui, des idées sans conscience pour antécédent. Mais tous ces exemples, à notre avis, ne prouvent rien, sinon qu'il y a des sensations faibles et confuses, des pensées sourdes et obscures qui nous échappent, soit parce que notre pensée est dirigée ailleurs, soit parce que la conscience que nous en avons, à cause de leur multitude ou de leur faiblesse, n'a pas un

degré suffisant de netteté et de vivacité. Que d'instabilité d'ailleurs dans ces degrés divers d'effacement ou de relief! Que de changements à vue pour ainsi dire sur cette scène si mobile de la conscience distincte! Suivant que l'attention se porte d'un côté ou d'un autre, suivant le jeu bizarre de tel ou tel rapport d'association, la lumière se fait, ou l'ombre s'étend, sur telle ou telle série de pensées, et ce qui était tout à l'heure comme inaperçu paraît tout à coup plus ou moins clair et distinct. Mais si ces sensations ou ces pensées, par une cause ou par une autre, deviennent tout à coup plus saillantes, ce n'est pas à dire qu'elles fussent plongées d'abord dans une inconscience absolue qui ne pourrait être que le néant. Qu'une sensation, d'agréable qu'elle était, devienne désagréable, c'est qu'elle a changé en effet, l'impression sur les organes n'étant réellement plus la même, par l'effet de l'habitude ou de quelque association d'idées, et non parce que, tout en restant la même, elle ne serait plus dans les mêmes rapports avec la conscience.

En résumé, je puis bien concevoir toutes les dégradations possibles dans la conscience de telle ou telle sensation ou idée, mais à la condition que ces dégradations n'aillent pas jusqu'à la limite extrême de zéro, sinon il n'y a plus rien à quoi on puisse donner le nom de sensation ou d'idée sans le plus singulier abus de raisonnement ou de langage.

Mais si la séparation absolue est impossible, ne

se pourrait-il pas qu'entre ces deux sortes de faits, les actes de l'esprit, et la conscience que nous en avons, il y eût simplement défaut de proportion, ce qui suffirait à justifier la distinction de la conscience comme un principe différent et une faculté à part? Tel est le sentiment de plusieurs psychologues et, entre autres, de M. Garnier. « Ce n'est pas toujours, dit-il, des actes les plus énergiques de l'âme qu'on garde le plus fidèle souvenir et qu'on peut donner la meilleure description. Il n'y a donc point de proportion entre l'acte de l'âme et la conscience que nous en avons ; la méthode qui préside à la détermination des facultés nous oblige de considérer la conscience comme une faculté spéciale, distincte non-seulement de la volonté, de l'inclination et de la faculté motrice, mais aussi des autres facultés intellectuelles dont l'action n'est pas toujours proportionnée à la conscience que nous en avons (1). »

Avouons que ce ne sont pas toujours en effet les actes les plus énergiques de l'âme dont nous gardons le meilleur souvenir et dont nous pouvons donner la plus fidèle description. Plus une sensation est vive, et moins il est en notre pouvoir de l'observer au moment même où nous l'éprouvons. Plus une passion est grande, plus elle s'empare de notre âme, et moins nous sommes capables de l'observer, de l'analyser,

1) *Traité des facultés de l'âme*, 2e édit. liv. VI, chap. II.

de la décrire. Il en est ainsi de l'enthousiasme, de l'extase, de toute grande pensée qui nous ravit et nous transporte. De même encore il est vrai que les mouvements qui ont exigé d'abord le plus d'attention et d'adresse, s'exécutent ensuite, pour ainsi dire, d'eux-mêmes, par l'effet de l'habitude et sans que nous y prenions garde. Mais il n'en résulte pas que ces faits, et la conscience que nous en avons, soient en raison inverse les uns des autres et se rapportent à des principes différents. Il y a en effet défaut de proportion entre l'intensité des phénomènes intérieurs et la faculté de les observer et de les décrire. Mais cette faculté d'analyser ce qui se passe au dedans de nous, c'est l'observation intérieure, la réflexion ou la conscience réfléchie, c'est un état particulier, un degré de la conscience, et non la conscience elle-même, la conscience simple et spontanée, suivant la distinction que nous avons faite dès le commencement. C'est cette conscience réfléchie dont M. Vacherot a bien dit, que non-seulement elle n'est pas en proportion, mais qu'elle est en raison inverse de la sensation (1). M. Vacherot la définit en effet : « le sentiment du moi dans tous les phénomènes de la vie morale (2), » la

(1) *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. Conscience.

(2) Je trouve une définition analogue de la conscience dans le savant *Cours de philosophie* de M. l'abbé Fabre, professeur à la Sorbonne ; définition sur laquelle il s'appuie pour distinguer la conscience de l'intelligence et en faire une faculté

conscience qu'il oppose ainsi à la sensation. Or ce sentiment du moi n'est pas le fait de la conscience spontanée; il ne peut s'acquérir que par un certain retour sur nous-mêmes et par l'intervention de la réflexion.

Le pouvoir de réfléchir sur nous-mêmes exige évidemment le calme, le sang-froid, une grande liberté d'esprit, la pleine possession de nous-mêmes. Si l'âme est aux prises avec une sensation trop vive, avec une grande passion, si elle est ravie par l'enthousiasme ou l'extase, il diminue ou même il s'évanouit tout entier. Sous l'influence même de l'habitude il se relâche; il s'affaiblit à mesure que l'habitude se fortifie. Ainsi il est très-vrai que l'intensité de la conscience réfléchie est généralement en raison inverse de l'intensité des autres phénomènes. Nous reconnaisons que la faculté d'observer et d'analyser ce qui se passe au dedans de nous, que le sentiment même de notre personnalité, est d'autant moindre que nous sommes plus fortement émus ou plus absorbés par quelque grande pensée.

spéciale. « La conscience, dit-il, est donc une faculté spéciale et en même temps le mode d'action de toutes nos facultés. Elle a pour objet de produire une certaine réflexion plus ou moins marquée qui accompagne tous nos actes. Cette réflexion est l'objet propre de cette faculté. » *Cours de philosophie*, 1er vol. p. 451. Ici encore je vois non la conscience elle-même, mais un état particulier de la conscience, à savoir cette réflexion plus ou moins marquée qui est son objet propre et qui la distingue en effet des autres actes intérieurs.

Mais ce qui est vrai de la réflexion l'est-il également de la conscience elle-même, sans nulle intervention de la réflexion et de la volonté? Voilà ce qu'il faut examiner. Cette conscience, essentielle à tous les phénomènes de conscience, qui n'en est que la simple représentation, et non l'analyse, cette conscience qui est nous-mêmes, et non un retour sur nous-mêmes, n'est-elle pas toujours et nécessairement en proportion exacte avec eux? Comment affirmer qu'elle est plus ou moins forte, à moins d'avoir une autre mesure du degré de force ou de faiblesse de nos propres sentiments et de nos propres pensées que la conscience même que nous en avons? Le degré par où le fait intérieur dépasserait la conscience que nous en avons ne serait-il pas absolument pour nous comme s'il n'existait pas? Si, par hypothèse, nous n'avions qu'à moitié conscience de telle ou telle passion, de telle ou telle douleur, cette passion ou cette douleur, à moitié ressenties, ne seraient-elles pas par là même réellement à moitié plus faibles, c'est-à-dire ne diminueraient-elles pas exactement dans la proportion de la conscience que nous en avons?

On a dit aussi que la grandeur de l'effort, loin d'être proportionnée à la conscience, est souvent en raison inverse. On cite l'exemple de lutteurs qui, au commencement de la lutte, ménagent leurs forces, et qui cependant ont alors la conscience la plus nette de l'effort qu'ils dé-

ploient. Mais que la lutte devienne plus vive, que la passion s'en mêle, l'effort augmente ; et c'est alors précisément qu'ils ne peuvent plus le mesurer, le calculer, qu'ils en ont le moins conscience (1). Ici encore ce n'est pas la conscience qui réellement a diminué, mais le sang-froid nécessaire à la réflexion qui observe, qui mesure et qui calcule.

Ce que nous ne pouvons affirmer de nous-même par la conscience, comment l'affirmer d'autrui sur la foi incertaine des témoignages extérieurs? Ils sont plus ou moins vifs, suivant les individus, les tempéraments, les circonstances et non suivant le degré réel de force ou de faiblesse des sentiments éprouvés. Rien donc ne prouve qu'il y ait ou qu'il puisse y avoir un défaut de proportion entre ce qui se passe en nous et la conscience qui nous le révèle.

Ainsi la conscience, si on ne la confond pas avec la réflexion, ne demeure jamais au-dessous, pas plus qu'elle ne va jamais au-delà de l'action de nos facultés et de l'intensité des phénomènes intérieurs que non-seulement elle nous révèle, mais qu'elle seule mesure, et que seule même elle constitue, comme nous chercherons plus amplement à l'établir. Donc il n'y a nulle prise pour une distinction quelconque entre la conscience et les phénomènes de conscience.

Mais voici encore, sous forme différente, une nouvelle démonstration de cette identité qui sera

(1) M. Janet, article sur Mill et Hamilton, *Revue des deux mondes* du 15 octobre 1869.

comme la contre-épreuve de la première. Toute faculté doit avoir son objet propre, formel, son domaine distinct, sinon elle n'aurait aucune raison d'être, sinon elle se confondrait avec les autres facultés. Or où trouver cet objet propre de la conscience? Selon Reid et les partisans de sa doctrine, les diverses opérations de l'intelligence, à l'exclusion de leur objet, seraient le domaine propre de la conscience. M. Garnier dit en d'autres termes, ce qui est la même chose au fond : « La conscience révèle à l'âme l'action de toutes nos autres facultés (1). »

Ainsi l'action de nos facultés, c'est-à-dire l'intelligence qui perçoit, qui se souvient, qui imagine, etc., indépendamment de l'objet perçu, souvenu, imaginé, voilà quel serait, entre toutes les autres facultés de l'âme, le lot propre de la faculté de la conscience.

Mais comment séparer l'action des facultés de l'objet sur lequel elles agissent ou de la forme même que revêt cette action? L'âme qui pense et la pensée sont deux termes corrélatifs dont l'indissoluble union constitue la connaissance et que saisit à la fois le même acte de connaissance ou de conscience. Autant il est impossible de concevoir une connaissance sans sujet, autant il est impossible de la concevoir sans un objet, c'est-à-dire sans une chose qui est connue.

(1) *Traité des facultés de l'âme*, liv. 6, chap. 2.

Selon Reid, l'acte de percevoir serait la part afférente à la conscience et l'objet perçu serait la perception proprement dite. Mais ces deux choses n'en font qu'une Que serait un acte de percevoir sans un objet perçu, sinon une perception de rien, c'est-à-dire une perception qui ne serait pas une perception, une chimère, un néant ? Pas plus que la perception, l'imagination ne souffre cette division de l'acte d'imaginer et de la chose imaginée. De même que la perception d'une rose est identiquement la même chose que la rose perçue, de même l'imagination de tel ou tel monstre n'est pas autre chose que le monstre imaginé. Donc il est également impossible d'enlever quelque chose à l'imagination pour en faire la part et l'objet propre d'une autre faculté de connaissance.

La mémoire semblerait se prêter mieux à cette délimitation d'un domaine distinct de la conscience, si on adoptait la définition qu'en donne Reid : « L'objet de la mémoire est nécessairement le passé, comme l'objet de la perception et de la conscience est nécessairement une chose présente » (1). Si cette définition était vraie, il y aurait dans le fait de mémoire deux actes distincts dont l'un, la connaissance immédiate du passé, serait le propre de la mémoire, tandis que l'autre, la connaissance immédiate de l'acte présent à l'esprit, serait l'objet

(1) *Troisième essai sur les facultés intellectuelles*, chap. I.

de la conscience. Le passé d'un côté, de l'autre le présent, formeraient les deux domaines distincts de lamémoire et de la conscience.

Mais il suffit d'examiner la définition de Reid pour en reconnaître, avec Hamilton, toute la fausseté. En effet, cette connaissance immédiate du passé, attribuée à la mémoire, enferme deux termes, immédiat et passé, qui s'excluent nécessairement. Il n'y a de connaissance immédiate que de ce qui est actuel. Si nous connaissons le passé ce n'est que d'une manière immédiate, par quelque inférence naturelle, à propos de ce qui est actuellement présent dans notre esprit.

Ce prétendu partage entre les attributions de la conscience et de la mémoire n'est pas plus possible qu'au sein de la perception ou de l'imagination. Comme la conscience elle-même, la mémoire a pour objet quelque chose d'actuellement présent, à propos de quoi a lieu l'acte inductif par lequel nous remontons du présent dans le passé. La conscience en réalité embrasse tout le contenu de la mémoire, comme elle embrasse tout le contenu des autres facultés intellectuelles. L'analyse de tous les faits intellectuels nous conduirait toujours à ce même résultat, que la connaissance d'une opération quelconque de l'esprit enveloppe nécessairement celle de son objet, que l'idée, et l'acte par lequel nous la connaissons, ne sont qu'une seule et même chose.

C'est donc vainement qu'on voudrait assigner à

la conscience un objet propre et distinct; ce qui achève de démontrer, à un autre point de vue, cette impossibilité, que tout d'abord nous avions constatée, de distinguer d'aucun phénomène de conscience la conscience elle-même (1).

(1) En ce qui regarde ce dédoublement chimérique des faits de conscience et de la conscience, M. Taine est du même avis que nous : « Cette science des événements internes et présents s'appelle conscience parce que son objet est interne et présent ; elle s'oppose ainsi aux connaissances dont l'objet n'est point présent ou n'est point interne ; à ce titre on la sépare de la perception extérieure et de la mémoire et l'on fait d'elle un département distinct, auquel on prépose une faculté distincte. Tout cela est permis et même commode, mais ici commence l'erreur ; on est dupé par le mêmes mots et de la même façon, qu'à propos de la mémoir et de la perception extérieure ; comme il s'agit d'une connaissance, on veut absolument y trouver un acte de connaissance et un objet connu ; on se la figure comme le regard d'un œil intérieur appliqué sur un événement passé. Les métaphores y aident ; en effet les psychologues parlent sans cesse de la conscience comme d'un spectateur ou témoin interne qui observe, compare, prend des notes sur les diverses conceptions, imaginations, représentations qui défilent devant elle. La vérité est qu'alors il n'y a pas en moi deux événements, d'un côté ma conception, de l'autre l'acte par lequel je la connais, mais un seul événement, ma conception elle-même. » (L'Intelligence, 1er vol., p. 475.

CHAPITRE VI

La conscience est-elle seulement la forme fondamentale de l'intelligence? — Doctrine d'Hamilton. — La conscience est la forme fondamentale de toutes les autres facultés, non moins que de l'intelligence elle-même. — Chaque faculté est sa propre représentation à elle-même, sans le concours d'une autre faculté, intelligence ou conscience. — La conscience n'est pas un nom général, une abstraction, mais l'élément générateur de toutes nos facultés. — Nul mode de l'esprit sans la conscience; nulle conscience sans un mode déterminé de l'esprit. — Descartes loué d'avoir fait de la pensée l'essence de toutes les modifications de l'âme. — Comment l'unité de l'âme peut se concilier avec la pluralité des facultés. — Des comparaisons et des métaphores au sujet de la conscience. — La conscience par sa nature même doit atteindre l'être et non pas seulement les phénomènes. — Opposition entre la psychologie française et la psychologie anglaise contemporaine.

Par tout ce qui précède on voit que la conscience ne saurait être renfermée et resserrée, pour ainsi dire, dans les bornes d'une faculté particulière de l'esprit humain. Mais il ne suffit pas de dire ce que la conscience n'est pas, il s'agit de savoir ce qu'elle est, et si elle doit disparaître d'une théorie des facultés de l'âme humaine, ou quelle place elle doit y garder.

Parmi les psychologues qui ont reconnu, comme nous, que la conscience ne pouvait souffrir d'assi-

milation avec une faculté particulière de l'intelligence, il en est qui, tout en approchant davantage de la vérité, se sont cependant trompés pour l'avoir encore retenue dans de trop étroites limites. Ainsi, suivant M. Damiron, la conscience n'est pas un mode particulier de l'intelligence; elle est l'intelligence tout entière avec tous ses modes et toutes ses fonctions. N'est-elle donc pas encore quelque chose de plus? Hamilton, qui a si bien démontré contre Reid et Dugald Stewart que l'acte de connaissance et l'acte de conscience s'enveloppent l'un l'autre, semble aussi ne pas étendre la sphère de la conscience au delà de celle de l'intelligence. La conscience, dit-il, est coextensive à notre connaissance ou, ce qui revient au même, la conscience n'est pas une faculté spéciale de connaissance, mais ce sont nos facultés spéciales de connaissance qui sont des modifications de la conscience (1). Il dit encore ailleurs, dans le même sens, que la conscience est la forme fondamentale de l'intelligence. Il le répète trop souvent pour croire qu'il n'a fait qu'employer une expression inexacte. D'ailleurs Stuart Mill, comme nous, lui attribue cette doctrine (2). Hamilton aurait-il été arrêté par la difficulté d'unir au sein de la conscience des phénomènes d'une nature aussi différente? N'aurait-il pas vu que c'est la conscience

(1) *Lectures on metaphysics*, lecture XI.

(2) Stuart Mill, dans son examen de la philosophie d'Hamilton, traduction Chazelle, p. 133, fait cette même remarque.

elle-même, que c'est la conscience seule qui fait leur unité ? En effet, si la conscience enveloppe l'intelligence tout entière, elle n'enveloppe pas moins toutes les autres facultés de l'âme au même titre que l'intelligence. Est-elle donc moins essentielle à la sensation ou à la volition qu'à la connaissance elle-même ? Sans la conscience il n'y aurait pas plus de sensations ou de volitions que de pensées. Rappelons encore une fois ce que dit si bien Malebranche : « C'est la même chose à l'âme de recevoir la manière d'être qu'on appelle la douleur que d'apercevoir ou de sentir la douleur; elle ne peut ressentir la douleur qu'en l'apercevant. »

Peut-être dira-t-on que cette lumière qui découvre à notre esprit les sensations et les volontés, lumière qui leur est indispensable, lumière essentielle, faute de laquelle elles ne seraient pas, ou seraient comme si elles n'étaient pas, la volition et la sensation ne la tiennent pas d'elles-mêmes, mais du concours d'une autre faculté, intelligence ou conscience, intimement associées avec elle et s'exerçant simultanément. Sensibilité et volonté, dans cette

Il cite le passage suivant d'Hamilton : « La conscience et la connaissance ne sont pas distinguées par des noms différents comme choses différentes, mais seulement comme la même chose considérée sous deux aspects différents. » Puis il ajoute : il aurait pu tout aussi bien y joindre les affections de l'esprit. Il l'aurait pu sans doute et il l'aurait dû, mais il ne le fait pas parce que probablement il éprouve quelques difficultés à les y faire rentrer.

hypothèse, seraient le résultat de l'association de deux facultés, la combinaison de deux éléments divers, plutôt que des facultés par elles-mêmes. Prises en elles-mêmes, abstraction faite de cette autre faculté d'où elles recevraient la lumière ou la conscience, elles ne seraient qu'un je ne sais quoi dont il est impossible de chercher à se faire une idée sans tomber dans la contradiction, déjà signalée, d'un sentiment non senti, d'une volonté non voulue. Il n'y a donc là qu'un fait unique et non un fait complexe, l'acte d'une seule faculté et non de deux plus ou moins intimement combinées. La conscience n'est pas un élément qui s'ajoute à d'autres éléments psychologiques pour les éclairer et les compléter, pour en faire des faits de conscience, mais elle est l'élément générateur et essentiel de toutes les facultés de l'âme, de la sensation et de la volition, non moins que de l'intelligence elle-même. Toutes les facultés de l'âme sans exception ont la même essence que l'intelligence, à savoir la conscience, dont elles ne sont que des modes particuliers; toutes sont leur propre représentation à elles-mêmes, toutes ont directement la perception d'elles-mêmes.

Montrons sous un dernier aspect cette identité de la conscience et de tout fait psychologique, de quelque faculté qu'il relève. Si aucun des actes du moi, comme nous l'avons vu, ne se manifeste jamais que dans la conscience et par la conscience, réciproque-

ment la conscience elle-même ne se manifeste jamais que sous la forme de tel ou tel mode déterminé des facultés de l'âme. Jamais la conscience, pour ainsi dire, n'existe à vide ; ou elle fait défaut, ou elle se produit engagée dans quelque mode déterminé de la vie intellectuelle et morale. Nul mode de l'esprit sans la conscience, nulle conscience sans un mode quelconque de l'esprit. Donc il y a une pénétration absolue de la conscience par tous les phénomènes psychologiques, et réciproquement de de tous les phénomènes psychologiques par la conscience, si bien qu'ils forment tous ensemble la plus indivisible des unités (1). Ainsi la conscience n'est pas coextensive, comme le dit Hamilton, à toutes les facultés de l'intelligence, mais à toutes les facultés de l'âme sans exception.

Toutefois il ne faut pas se méprendre sur le caractère général que nous attribuons à la conscience. Nous ne voulons pas dire que la conscience n'est qu'une qualité commune à tous les faits intérieurs, qualité que l'abstraction en dégage et à laquelle nous

(1) Ce que dit parfaitement Hamilton du rapport de la conscience et de l'intelligence, nous l'étendons à toutes les facultés de l'âme : The consciousness constitutes, or is coextensive with, all our faculties of kvowledge, these facultíes being only special modifications under which consciousness is manifested. Consciousness is not a special faculty of knowledge, but the general faculty out of which the special faculties of knowledge are evolved. (*Lectures on metaphysics*, lecture xx.)

donnons un nom général. Telle est sans doute l'opinion de Thomas Brown qui définit la conscience : un nom général exprimant l'ensemble des opérations de l'esprit (1). Telle doit être aussi celle de tous les psychologues qui ne veulent voir dans l'âme qu'une collection, une série ou une trame d'événements, d'états successifs, sensations, idées, images, volitions. A leur point de vue la conscience ne doit être qu'une pure abstraction, tandis que la réalité appartient seulement aux phénomènes divers, qui tous doués de cette qualité de la conscience, forment la suite de la vie intellectuelle et morale.

Si nous disons que la conscience est générale, ce n'est pas parce qu'elle est une qualité commune, abstraite, des états conscients, c'est parce qu'elle est leur essence même, le principe unique, réel et vivant qui se modifie et se transforme en chacun d'eux, l'étoffe, pour ainsi dire, dont ils sont faits. C'est, suivant l'expression de Descartes, une nature qui reçoit en soi tous ces modes.

Phénomènes de conscience, voilà le vrai nom de tous les phénomènes psychologiques, le nom qui leur convient au sens le plus strict et le plus absolu. Tous en effet ne sont-ils pas constitués par la conscience et avec la conscience ? Se savoir, être des représentations ou des pensées, avoir la perception de soi-même, n'est-ce pas le caractère essentiel

(1) *Philosophy of the human mind.* Lecture XIII.

qui unit si étroitement tous ces phénomènes, qui les fait également nôtres, quelles que soient d'ailleurs leurs diversités, et qui les rapproche plus profondément qu'aucune autre ressemblance au monde? De même que les couleurs sont des modes de la lumière, et non la lumière un mode ou une qualité générale des couleurs, de même les facultés de l'âme, avec leurs actes divers, sont des modes de la conscience, et non la conscience un mode commun, une qualité générale des autres facultés. Tels sont les rapports réciproques, ou plutôt telle est l'identité de la conscience et des divers phénomènes de conscience qui se produisent au dedans de nous.

Quelques historiens de la philosophie et quelques psychologues ont reproché à Descartes d'avoir fait de la pensée l'essence de l'âme et de toutes ses modifications des modifications de la pensée ou des espèces de pensées. Descartes aurait eu le tort, suivant eux, de confondre ainsi la volonté avec l'intelligence et de méconnaître l'activité de l'âme. Si Descartes n'a pas suffisamment mis en relief l'activité de l'âme, cela ne résulte pas nécessairement de ce qu'il a reconnu que toutes ses modifications avaient pour caractère commun d'être des pensées. La pensée exclut-elle donc l'activité, et l'âme pour être essentiellement consciente et pensante, n'en sera-t-elle pas moins une activité, une force, une force consciente ou pensante? Comment, si elle ne l'était

pas, pourrait-elle ainsi se transformer et recevoir en elle, parmi tous ses autres modes, les volontés elles-mêmes?

Quant à nous, au lieu de blâmer Descartes de cette prétendue confusion, nous l'avons loué, il y a déjà longtemps, et nous le louerons encore davantage aujourd'hui, d'avoir montré que la conscience, ou la pensée, est en effet le fond commun de tous les phénomènes psychologiques, tant de ceux de la passion et de la volonté, que de ceux de l'intelligence, et qu'elle seule, au milieu de si grandes diversités, fait leur unité (1). Dans toutce que nous venons de dire sur la conscience, nous pouvons donc nous autoriser de la doctrine de l'auteur des *Méditations* sur l'essence de l'âme.

Là aussi est la vraie solution, à ce qu'il nous semble, d'une question fort agitée par l'ancienne philosophie et mise de côté ou négligée, plutôt que résolue, par la plupart des psychologues modernes, à savoir le rapport des facultés multiples avec l'unité de l'âme. Comment ces facultés plus ou moins nombreuses, auxquelles les psychologues rapportent les diverses classes des phénomènes internes, peuvent-elles se concilier avec l'unité de l'âme ?

Sans doute la science n'en est plus à ces théories de certains philosophes réalistes du moyen âge qui

(1) Voir notre *Histoire de la philosophie cartésienne*, 3e édit. tome 1er, chap. v.

tendaient plus ou moins à considérer les facultés comme des entités distinctes ou comme des éléments constitutifs divers de l'esprit semblables aux organes dont se compose le corps. Mais néanmoins c'est un point sur lequel il reste encore quelques obscurités dans la plupart des théories psychologiques des modernes. Il nous semble que cette conciliation n'est possible qu'autant qu'on admette avec Descartes que toutes les modifications de l'âme sont des pensées, c'est-à-dire qu'elles se ramènent toutes à une nature unique, à la conscience elle-même diversement modifiée. La conscience, voilà non-seulement le lien intime, mais l'essence de toutes les facultés de l'âme. Si la conscience n'était qu'un fait interne particulier, l'unité de l'âme au sein de la diversité des facultés, deviendrait incompréhensible.

Les métaphores n'abondent que trop en psychologie, mais nulle part peut-être n'en a-t-on plus abusé qu'au sujet de la conscience. Que de figures, que de comparaisons, plus ou moins ingénieuses, dans la langue littéraire et dans la langue philosophique, pour nous peindre son rôle au sein de l'âme humaine ! Malheureusement toutes reposent sur les plus fausses et les plus trompeuses analogies. Toutes en effet supposent une sorte de dédoublement de l'âme en deux parts, dont l'une contemple et dont l'autre est contemplée, dont l'une éclaire et l'autre est eclairée. Il y a toujours, dans ce langage figuré,

une partie de l'âme qui est spectatrice de l'autre. L'une est comme une sorte de témoin, de spectateur, tandis que l'autre est la scène, pour ainsi dire, où se passent, comme devant nos yeux, tous les faits dont la conscience nous informe. A la métaphore du témoin qui contemple, qui prend des notes, s'ajoutent et se mêlent les métaphores de l'œil intérieur, du miroir, où viennent se réfléchir les actes des autres facultés, comparaison qui, sous la réserve d'autres critiques, ne saurait être exacte qu'à la condition qu'on ajoute, suivant la remarque d'Ahrens, que cette réflexion n'est pas simple, comme pour la lumière et qu'elle retourne spontanément au sujet d'où elle vient. La conscience, suivant d'autres, est semblable à une sphère lumineuse où il faut que passent et se peignent les objets pour tomber sous notre observation, tandis que s'ils passent par côté ou par derrière ils demeurent invisibles (1). De là encore une ingénieuse comparaison de Royer Collard entre la conscience et un spectateur immobile, attaché au rivage, devant lequel s'écoulent toutes nos pensées comme les eaux d'un fleuve. Contre ce chimérique dédoublement de l'âme contemplante et de l'âme contemplée Cousin a dit spirituellement : « L'âme est ici à la fois le parterre et la

(1) La conscience, dit Hamilton, peut être comparée à une lumière intérieure par laquelle et par laquelle seule ce qui se passe dans l'esprit est rendu visible. *Metaphysics*, lecture 11.

scène. » En effet ce qui est vu et ce qui voit, ce qui est su et ce qui sait, forment au dedans de nous indivisiblement une seule et même chose, un seul et même acte.

On comprendra mieux maintenant pourquoi, en commençant, nous avons rejeté comme inexacte l'expression de sens intime, mise à la place de celle de conscience par un certain nombre d'auteurs ou employée concurremment avec elle. C'est encore une métaphore, non moins fausse et trompeuse que toutes les autres. Pas plus qu'elle n'est un œil, la conscience n'est un sens. Dans chaque sens il y a une distinction fondamentale entre ce qui perçoit et ce qui est perçu. Rien de pareil, comme nous pensons l'avoir démontré, dans la conscience; elle ne se distingue pas du phénomène intérieur, elle ne fait qu'un avec lui.

Il y a une étroite relation entre la question de la nature de la conscience et celle de la portée de l'observation interne. Cette observation s'arrête-t-elle aux phénomènes ou va-t-elle jusqu'à leur sujet et à leur cause? Selon l'idée qu'on se fait de la conscience, on est naturellement conduit à répondre de l'une ou de l'autre manière. Ainsi l'abbé de Lignac, qui ne met pas la conscience à part des autres phénomènes de l'âme, a dit, et devait dire : « Notre âme se voit, pour ainsi dire, de dedans en dedans; il n'y a qu'elle qui puisse se voir de cette manière. C'est en se sondant elle-même qu'elle connaît sa substance indivi-

duelle (1). » En effet c'est en vertu de cette intimité profonde avec notre être, en vertu de cette indissoluble union de l'un et de l'autre, que la conscience en se sondant elle-même découvre sa substance individuelle, c'est-à-dire l'existence spirituelle de l'âme. La conscience au contraire n'est-elle qu'une faculté particulière qui aperçoit, pour ainsi dire, du dehors l'action et le jeu des autres facultés, il s'en suit que l'observation interne ne va pas au delà des phénomènes et ne pénètre pas jusqu'à la substance même de l'âme.

De ces deux doctrines, c'est la première qui domine aujourd'hui dans la psychologie française. Elle a d'abord été accréditée par la publication des *Rapports du physique et du moral* de Maine de Biran et par la préface de Cousin, puis par le mémoire sur la *Légitimité de la distinction de la physiologie et de la psychologie* où Jouffroy abandonne et combat l'opinion contraire, que d'abord il avait soutenue dans son introduction aux *Esquisses morales* de Dugald Stewart (2). Dans son *Rapport sur les progrès de la philosophie en France*, M. Ravaisson

(1) *Témoignage du sens intime*, 1er vol., 1er chap.

(2) Cette opinion d'ailleurs n'est rien moins que nouvelle. Elle est au fond de la plupart des définitions de l'âme des philosophes de l'antiquité et du moyen-âge; mais nulle part peut-être d'une manière plus explicite que dans saint Augustin : Cum se mens novit suam substantiam novit, et cum de se certa est, de substantia sua certa est. Certa est autem de se. (*De Trinitate*, lib. 10, cap. 10.)

a insisté non sans raison sur cette différence fondamentale entre l'observation intérieure et l'observation externe, différence qui est le point de départ et le point d'appui solide de toute ontologie. Il énumère les philosophes français qui ont suivi la voie de Maine de Biran, avec le seul tort de ne pas faire une part équitable à Cousin qui en ce point, comme en tant d'autres, a été leur maître (1).

Mais il semble que, par opposition, un mouvement en sens contraire se produise aujourd'hui au sein de la psychologie anglaise qui se pare du nom de psychologie expérimentale (2). Trop fidèles à la méthode de Bacon et de Hume, la plupart des psychologues anglais contemporains ont pour maxime fonda-

(1) Considérer, dit M. Ravaisson, ce qu'on nomme des phénomènes intérieurs, abstraction faite de soi-même, pour s'en conclure ensuite, c'est réellement en faire des phénomènes extérieurs, d'où jamais l'on arriverait à soi. « Comment comprendre, dit Jouffroy, que des pensées que j'aurais sans savoir que ce fût moi qui les eus, j'en vinsse jamais à moi. » La vraie méthode psychologique est celle dans laquelle tout ce dont nous avons conscience, et qui est par le dehors, en quelque sorte, phénoménal et naturel, nous discernons ce qui est notre acte, qui seul doit être appelé proprement interne, et qui, à vrai dire, supérieur à toute condition d'étendue et même de durée, est, en son essence, surnaturel ou métaphysique ; la vraie méthode psychologique est celle qui, du fait de telle ou telle sensation ou perception, distingue, par une opération toute particulière, ce qui l'achève en le faisant nôtre, et qui n'est autre que nous. » *Rapport*, p. 26.

(2) Voir dans *Science et Conscience* de M. Vacherot, le chapitre sur la psychologie expérimentale, in-12, Germer Baillière, 1870.

mentale, que l'observation interne ne saisit que de simples phénomènes. L'étude des phénomènes, la recherche des rapports et des lois d'après lesquels ils s'associent, voilà à quoi se réduit toute la psychologie, suivant Stuart Mill, Bain et d'autres encore. Il n'y a pas un être, il n'y a pas de facultés au dedans de nous ; il n'y a que des phénomènes et des suites de phénomènes. Ainsi ils considèrent l'âme pour ainsi dire, du dehors et non pas du dedans, suivant l'heureuse expression et suivant le précepte de l'abbé de Lignac. Or c'est seulement au dedans que se trouve la raison de ces phénomènes, et la force qui les produit ou les subit. De là, quels que soient d'ailleurs le mérite, la pénétration, l'exactitude de ces observateurs consciencieux, la multitude des phénomènes qu'ils ont classés et décrits, une psychologie boiteuse et superficielle à laquelle il manque le lien qui unit tous ces phénomènes, la cause qui les produit, enfin l'âme elle-même. Mais cette force qui, disent-ils, leur échappe, ne la sentons-nous pas constamment au dedans de nous? Ne l'apercevons-nous pas clairement, dans sa permanence et son identité, à travers les phénomènes qui passent et s'évanouissent sans cesse? L'effort va-t-il sans une force, qui est celle-la même dont nous avons constamment conscience, soit qu'elle agisse contre un corps étranger, soit qu'elle agisse contre les organes ou tout simplement qu'elle en supporte le poids? Enfin l'effort n'est-il pas notre nature

même, suivant la doctrine profonde des stoïciens?

Faisons ici remarquer comment à cette fausse conception du monde intérieur se rattache une conception non moins fausse du monde extérieur. S'il n'y a que des phénomènes au dedans de nous, à plus forte raison, il n'y a que des phénomènes au dehors, si nous n'avons pas saisi une réalité en nous-mêmes, un être qui est nous, comment, par l'induction, transporter une réalité quelconque au dehors? Ces phénomènes eux-mêmes ne seront que des phénomènes, des représentations ou des sensations de notre esprit, puisqu'il n'y a pas d'être extérieur où ils se placent et d'où ils dépendent.

Ce système sans doute n'est pas nouveau dans l'histoire de la philosophie; il suffit de rappeler ici les noms de Berkeley et de Hume. Mais il a été renouvelé de nos jours en Angleterre, où Berkeley à encore plus d'un disciple (1), par des penseurs, non moins subtils et non moins habiles, qui auraient mis à de nouvelles et de rudes épreuves le bon sens et la dialectique de Reid. Parmi eux c'est Stuart Mill qui a fait les efforts les plus ingénieux et les plus spécieux en vue de prouver que, pour expliquer

(1) Nous pouvons citer Thomas Collyns Simon, auteur d'un ouvrage : *On the nature and element of the external world or universal immaterialisme.* (London, 1848 et 1862); Fraser, qui publie une nouvelle édition des œuvres de Berkeley. Stuart Mill professe la plus grande admiration pour Berkeley et se déclare partisan de son idéalisme.

toutes nos idées, toutes nos sensations du monde extérieur, il n'est nullement nécessaire d'admettre l'existence d'un pareil monde. Ce monde n'existe pas, selon Stuart Mill; mais qu'importe? Pourquoi le vulgaire prendrait-il l'alarme, pourquoi ferait-il la guerre aux philosophes, quelque raison que nous ayons de tenir à la réalité extérieure? Tout ne se passe-t-il pas à souhait pour nous et à point nommé, avec la même précision, la même sûreté, la même permanence que si ce monde existait réellement et que s'il y avait réellement en dehors de nous des chênes et des rochers? Stuart Mill se flatte en effet, comme avant lui Berkeley, d'avoir pourvu à tout, d'avoir tout sauvé en tout détruisant, grâce au mécanisme merveilleux de l'association des idées, grâce à leurs groupes permanents, grâce à ce qu'il appelle les possibilités permanentes de sensations, comme si ces possibilités n'exigeaient pas quelque réalité permanente, toujours capable de les exciter en nous, de la même manière, dans les mêmes circonstances. Cette réalité ôtée, que sont ces groupes plus ou moins fortement associés, ces possibilités permanentes, sans nulle raison de l'être, sinon des ombres qui flottent dans le vide, sinon de véritables hallucinations de l'esprit humain?

On voit comment un moi de simples phénomènes conduit à un non moi de pures apparences. Que si toutes les associations et tous les groupes imaginables ne peuvent rendre compte du monde exté-

rieur ni suppléer à cette réalité externe, dont on prétend pouvoir si bien se passer, à plus forte raison l'âme elle-même ne se laisse pas résoudre en des séries ou des groupes de phénomènes. Avec des séries et des groupes, avec des collections quelconques, avec des chaînes, des trames continues d'événements successifs, il n'est pas facile de constituer quelque chose qui ressemble à ce moi donné par la conscience, c'est-à-dire quelque chose d'un et d'identique, quelque chose d'essentiellement actif, quelque chose enfin qui se souvienne. C'est un tour de force dont M. Taine, en dépit de toutes les ressources de son esprit, de toutes les habiletés du langage et de toutes les plus savantes formules, n'a pu venir à bout dans son ouvrage sur l'*Intelligence* (1). Quant à Stuart Mill, il a la bonne foi de convenir que si ce pur phénoménisme, cette théorie, qu'il appelle la théorie psychologique, suffit à rendre compte du monde extérieur, elle est tout à fait impuissante quand il s'agit d'expliquer l'être intellectuel et moral, l'être qui est identique, l'être qui se souvient (2).

(1) L'esprit n'est qu'un polypier d'images naturellement dépendantes et l'unité n'est en lui, comme dans le corps, qu'une harmonie et un effet. 1er vol., p. 139. « Le moi n'est que la trame continue de ses événements successifs. Quelque chose correspond à la notion du moi, la possibilité permanente des mêmes événements sous les mêmes conditions. » Il traite le moi de fantôme métaphysique, 1er vol., p. 383.

(2) Si nous regardons l'esprit comme une série de sentiments, nous sommes obligés de compléter la proposition en

Pourquoi donc ne pas remonter à l'origine même de l'erreur, c'est-à-dire à cette prétendue impuissance de la conscience à pénétrer au delà des phénomènes? Dénier à la conscience le pouvoir d'atteindre, en même temps que les phénomènes, l'être que nous sommes, l'être un, identique, essentiellement actif, force, vie et pensée, c'est la mutiler profondément, c'est rejeter la meilleure partie de ce qu'elle nous atteste et cela même, cela seul qui est continuellement présent au milieu de la diversité de tous ses autres témoignages.

Quoi d'étonnant que la conscience nous révèle ainsi ce qu'il y a de plus profond et de plus intime dans notre être puisqu'elle est elle-même ce qu'il y a en nous de plus intime et de plus profond, puisque, disons-le encore une fois, elle se voit de dedans en dedans? Buffon, sans doute en s'inspirant de Descartes, a bien dit : « L'existence de notre âme

l'appelant une série de sentiments qui se connaît elle-même comme passée et comme à venir ; et nous sommes réduits à l'alternative de croire que l'esprit ou moi est autre chose que les séries de sentiments ou de possibilités de sentiments ou bien d'admettre le paradoxe que, quelque chose qui, *ex hypothesi*, n'est qu'une série de sentiments, peut se connaître soi-même en tant que série, etc... « Je n'admets pas que l'hypothèse de la possibilité permanente donne une théorie suffisante du soi. » Examen de la philosophie d'Hamilton, trad. de M. Cazelle, p. 235 et p. 249. Selon Stuart Mill, c'est contre la mémoire que vient échouer la théorie psychologique. C'est le seul fait dont elle ne peut rendre compte. Mais n'est-ce donc pas une preuve suffisante de sa fausseté?

nous est démontrée, ou plutôt nous ne faisons qu'un, cette existence et nous; être et penser sont pour nous la même chose ; cette vérité est intime et plus qu'intuitive; elle est indépendante de nos sens, de notre imagination, de notre mémoire et de toutes les autres facultés relatives (1). »

Enfin on me pardonnera de citer encore une fois l'abbé de Lignac, qui compare spirituellement ceux qui cherchent quelle est la nature de l'âme par de là les témoignages immédiats de la conscience, « à cet homme qui aurait voulu être à la fenêtre pour se voir passer dans la rue. Ils veulent voir leur âme par le dehors et du dehors (2). »

(1) *Discours sur la nature des animaux.*

(2) *Témoignage du sens intime*, mémoire contre le p. Roche.

Digitized by Google

CHAPITRE VII

La conscience ne nous révèle-t-elle que notre être propre ? — Question de la connaissance immédiate ou médiate du monde extérieur. — Reid et Berkeley. — Hamilton et Stuart Mill. — Part de la conscience et de l'induction dans la connaissance du monde extérieur. — De l'ordre de succession et de développement des facultés de l'âme. — Diverses opinions des psychologues. — Ordre vrai ou faux selon qu'on a une idée vraie ou fausse de la conscience. — Du contenu du premier fait de concience. La simultanéité de l'exercice des facultés est un fait ultérieur et non primitif. — Conclusion. — La conscience essence de toutes les facultés de l'âme. — Toutes les facultés modifications diverses de la conscience.

Il nous paraît impossible de séparer dans la conscience l'être du phénomène de n'admettre que des pensées sans un être qui pense, sans un moi qui les produise, en qui elles se succèdent, en qui elles laissent une trace qui est la condition nécessaire de la mémoire. Mais n'y a-t-il rien de plus dans le témoignage de la conscience, n'y découvrons-nous pas aussi une autre réalité qui nous est donnée en même temps que la nôtre propre ? En d'autres termes il s'agit de savoir si nous avons, ou si nous n'avons pas, une perception immédiate du monde extérieur, ou plutôt de quelque chose qui n'est pas

nous, mais qui n'existe pas moins réellement que nous.

Il ne peut y avoir perception immédiate que de ce qui est actuellement dans l'âme et de ce que la conscience perçoit directement. Les limites de la conscience sont aussi les limites de la perception immédiate. La connaissance d'une réalité extérieure est-elle comprise dans ces limites, ou bien ne nous est-elle donnée que par voie d'interprétation et d'induction, voilà la question. Le principal effort de Reid a été de défendre la perception immédiate du monde extérieur contre Berkeley et contre Hume, qui tous deux prétendaient réduire la connaissance que nous en avons à une collection et à une suite des modes de notre esprit, de nos idées et de nos sensations. La même querelle s'est rallumée de notre temps entre Hamilton et Stuart Mill. Hamilton, prenant en main la cause de la perception immédiate de la réalité extérieure, a employé toutes les ressources de son érudition et de sa dialectique à la fortifier et à la défendre (1). C'est le réalisme ou, suivant son expression, le dualisme naturel, qu'il oppose à tous les autres systèmes qui mettent en doute ou qui nient le monde extérieur. Stuart Mill, au contraire, comme nous venons de le dire, s'efforce de rendre plus plausible l'idéalisme de Berkeley, dont il

(1) Voir la theorie de la perception, *Reid et Brown* dans les *Fragments d'Hamilton*, traduits par Peisse. Voir aussi les *Lectures on metaphysics*, lect. 24 et 25.

se déclare l'admirateur et le disciple, à l'aide de la vertu magique de l'association des idées par laquelle les nouveaux psychologues anglais prétendent tout expliquer, l'âme et le monde. A ce monde imaginaire qui ne consiste que dans les modes de l'esprit, qui n'existe que dans notre pensée, il s'efforce de donner une sorte de consistance par le jeu de l'association des idées, par la permanence de certains groupes, et surtout par ce qu'il appelle les possibilités permanentes de sensations (1). Dans un article de la Revue des Deux-Mondes intitulé : Du problème de l'existence des corps, M. Janet nie aussi la perception immédiate et attribue à la seule induction toute notre connaissance du monde, non sans chercher fort ingénieusement s'il n'y a pas quelque biais par où il soit possible de mieux en garantir la réalité et en quelque sorte la solidité, que Berkeley ou même Stuart Mill (2).

La conscience n'est-elle en effet pour rien, l'induction au contraire est-elle pour tout dans la connaissance que nous avons du monde extérieur? Pour notre part nous croyons que toutes deux y concourent. Si l'induction en est le complément nécessaire, la conscience en est le point de départ et le solide fondement. Tout de même qu'en tout fait de

(1) *Examen de la philosophie* d'Hamilton, traduction de Cazelle, chapitre de la théorie psychologique des croyances naturelles.

(2) N° du 15 octobre 1869.

connaissance, ainsi que nous l'avons dit plus haut, l'analyse psychologique découvre deux termes, le sujet et l'objet, tout de même, au point de vue ontologique, il faut y distinguer le moi et le non moi, c'est-à-dire une réalité, qui est la nôtre, en contact immédiat avec une réalité étrangère qui la borne et la délimite. De même qu'il y a une corrélation logique, il y a une corrélation ontologique entre le moi et le non moi. Par cela seul que nous prenons conscience de notre être, même de la manière la plus élémentaire et la plus confuse, tout d'abord, et non pas ultérieurement, comme le soutient Stuart Mill, nous avons la sensation de résistance, nous sentons le conflit de deux forces, l'achoppement de ce qui est nous-même contre quelque chose qui n'est pas nous, contre quelque chose qui nous réduit à nos vraies dimensions et qui sépare de nous tout ce qui n'est pas nous, quelle que soit d'ailleurs la nature et quelles que soient les propriétés de ce non moi.

Mais comment la conscience peut-elle saisir ce qui est en dehors d'elle ? Comment ce qui n'est pas de la conscience rentrera-t-il dans la conscience ? Voilà ce qui, au premier abord, paraîtrait impossible ou même contradictoire, si on ne prenait pas garde qu'entre notre être propre et ce qui le limite il y a nécessairement un point de contact ou d'intersection où se rencontrent à la fois, indissolublement unis, le moi et le non moi dans l'être et dans la connaissance. Ainsi, pour emprunter une com-

paraison à la géométrie, la tangente se confond avec la circonférence du cercle, au point où elle le rencontre, de telle sorte que les deux lignes n'en font qu'une et que la connaissance de l'une ne peut se séparer de celle de l'autre. Si donc Hamilton, par monde extérieur, n'entend que l'existence indéterminée de cette commune limite, de ce non moi borne du moi, il a raison de soutenir que nous en avons la perception immédiate ou, ce qui est la même chose, que nous en avons la conscience, cette conscience étant inséparable de celle de notre être propre. Mais, d'après Hamilton, plus vaste et plus compréhensif serait le cercle de la perception immédiate. Ce n'est pas seulement en effet la connaissance d'un non moi, mais celle aussi de ses déterminations qu'il semble vouloir y faire rentrer, c'est-à-dire la connaissance des objets extérieurs, des phénomènes du dehors, suivant ses propres expressions, comme celle des phénomènes du dedans (1).

Il nous semble que le témoignage de la conscience ne peut comprendre ce qui est en dehors d'elle, sauf ce point unique où le dehors et le dedans se confondent. Si la conscience nous atteste directement que nous sommes limités par quelque chose qui n'est pas nous, elle ne nous apprend rien directement sur la nature, sur les qualités et les propriétés de ce quelque chose, sur toutes les distinctions qu'y

(1) *Lectures on metaphysics*, lecture 24.

découvrira successivement une autre expérience que celle de la conscience, l'expérience du dehors et non pas celle du dedans.

Mais ce point unique qu'elle nous donne, ce point au delà duquel elle ne saurait aller, est à lui seul de la plus grande conséquence. Là en effet est le solide fondement sur lequel se construira peu à peu tout l'édifice du monde extérieur tel que nous le sentons et le voyons. Tout ce qui est au delà du pur et simple fait de l'existence de quelque chose d'intérieur, nous l'atteignons par les suggestions plus ou moins rapides et naturelles d'une expérience plus ou moins étendue, plus ou moins savante, mais nous ne saurions le tirer du domaine de la conscience. A partir de ce non moi, dont la notion est comprise dans le sentiment de nous-même, il y a une étude du monde extérieur qui commence avec la vie elle-même et qui se continue pendant toute sa durée.

Ainsi c'est par l'expérience que d'abord nous distinguons notre propre corps des corps extérieurs ; puis c'est par une induction appuyée sur le principe de causalité que nous démêlons successivement les phénomènes objectifs correspondant en dehors de nous aux divers phénomènes subjectifs qui se passent au dedans de nous. Mais la conscience ne nous révèle pas plus les phénomènes du dehors que le monde extérieur ne nous révèle les phénomènes du dedans et nos propres facultés.

Telles sont donc, à notre avis, les parts réciproques de la conscience et de l'induction dans la connaissance du monde extérieur, telle est la part de vérité du réalisme naturel d'Hamilton et de la théorie psychologique de Stuart Mill. Ce qui nous est immédiatement donné, ce qui ne saurait être séparé du sentiment de nous-même, c'est le fait d'une réalité qui borne et circonscrit la nôtre ; ce qui est du domaine de l'expérience, c'est l'interprétation des signes, des images, des sensations par lesquelles cette réalité se manifeste successivement à nous.

J'arrive à une dernière question. Si cette doctrine sur la conscience était adoptée, quels changements devraient s'en suivre dans les théories et les classifications des psychologues ? En effaçant la conscience de la liste des facultés intellectuelles faudra-t-il donc purement et simplement la supprimer de la science de l'entendement humain ? Nous sommes loin assurément de penser ainsi. Si la conscience doit être rayée de la liste des facultés de l'âme humaine, ce n'est pas qu'elle ne soit rien, c'est, au contraire, qu'elle est le tout, comme nous pensons l'avoir amplement prouvé. Elle est le tout puisque tout est pensée ou, ce qui revient au même, tout est conscience dans les faits intérieurs, si bien appelés, comme nous l'avons déjà remarqué, du nom commun de phénomènes de conscience. S'ils se distinguent les uns des

autres, ce n'est pas que la conscience soit dans l'un plutôt que dans l'autre, c'est qu'elle s'y modifie en diverses façons. Ainsi la conscience perçoit, veut, se souvient, sent, etc., toujours la même au fond, mais recevant différents noms suivant la diversité de ses opérations ou de ses modifications. C'est à la racine même et au tronc, non dans les embranchements, que doit être la place de la conscience. Aussi nous la mettrions au-dessus de toutes les facultés, non comme la première d'entre elles, et comme devant figurer en tête de la liste, mais comme le principe unique d'où elles émanent toutes également, le centre d'où elles rayonnent, ou mieux encore comme l'essence commune dont elles ne sont que des modifications qui varient sous l'influence de l'activité du dedans et des impressions du dehors.

Non-seulement la psychologie cherche à déterminer le nombre de nos facultés, mais l'ordre naturel dans lequel elles se succèdent et se développent. C'est encore une question sur laquelle nous rencontrons des opinions très-diverses parmi les psychologues et dont la solution semble dépendre de la façon dont on conçoit la conscience. Quelques-uns mettent l'intelligence au premier rang, avant la sensibilité, comme avant la volonté, d'autres, au contraire, mettent la sensibilité avant l'intelligence. Les uns et les autres ont tort ou ont raison, suivant que la conscience est considérée comme une faculté

Digitized by Google

particulière de l'intelligence ou comme l'essence même de toutes les facultés, selon que chaque faculté est supposée recevoir sa lumière d'une autre faculté, qui est la conscience, ou selon qu'elle est sa propre lumière à elle-même.

La conscience n'est-elle qu'une faculté particulière, il y a évidemment nécessité de lui donner la première place, puisque sans elle rien n'apparaîtrait dans l'âme, puisque, en son absence, tous les autres phénomènes, sensations ou volontés, ne seraient qu'un pur néant. Une sensibilité absolument inconsciente n'est que zéro en fait de sensibilité. Comment la sensibilité se manifesterait-elle dans l'âme si elle n'était précédée de l'intelligence ou de la conscience qui l'éclairent et sans lesquelles elle ne serait pas? De même pour la volonté, de même pour toutes les autres facultés qui toutes devront être subordonnées à la conscience, si la conscience est mise à part comme une simple subdivision de la faculté générale de connaître. A ce point de vue il est impossible de mettre un seul fait dans l'âme qui ne présuppose l'intelligence, tout de même que rien n'est éclairé, rien n'est visible sans la lumière qui l'éclaire.

Aussi Reid et Dugald Stewart placent-ils tous les deux, par une conséquence logique, les facultés intellectuelles avant toutes les autres et la conscience elle-même en tête des facultés intellectuelles. C'est sans doute par une raison semblable qu'Hamilton a cru devoir donner le premier rang à l'intelli-

gence (1). Il est vrai qu'il ne resserre pas la conscience dans le cadre d'une faculté particulière, mais comme il en limite la coextension aux facultés intellectuelles, il est conduit, par le même motif, à mettre l'intelligence la première : « Nous sommes, dit-il, incapables de concevoir un être doué de sentiment et qui n'ait pas en même temps conscience de son affection (2). » M. Damiron qui, de même qu'Hamilton, fait de la conscience la forme fondamentale de l'intelligence toute seule, place aussi l'intelligence avant toutes les autres facultés. A ce point de vue il a raison de dire, de même qu'Hamilton : « On n'aime pas, on ne s'émeut pas avant de connaître... Point d'amour de soi sans connaissance de soi-même, point de développement de l'amour de soi, point de joie ni de douleur, d'amour ni de haine, de désir ni d'aversion sans quelque espèce de connaissance (3). » Il y a, il est vrai, des psychologues qui, tout en faisant de la conscience une faculté particulière, ont donné la première place à la sensibilité et non à l'intelligence, mais j'ose dire qu'ils n'ont pas été conséquents avec leur doctrine (4).

(1) *Intelligence, Feeling, Conation*, voilà, selon Hamilton, l'ordre dans lequel se conditionnent et se développent les facultés de l'âme.

(2) *Metaphysics*, lecture 21.

(3) *Cours de philosophie*, des facultés de l'âme.

(4) Ainsi M. Garnier, dans son *Traité des facultés de l'âme*, met la sensibilité après la faculté motrice et avant l'intelli-

Mais cet ordre, qui résulte d'une théorie fausse, ne reproduit pas fidèlement l'ordre véritable des développements de la nature humaine, soit qu'on considère exclusivement l'âme de l'homme, soit qu'on parcoure les divers degrés de l'échelle des êtres vivants. En effet, partout au dedans, comme au dehors de nous, nous voyons que les premiers indices de spontanéité et de vie appartiennent à la sensibilité et non à l'intelligence. L'être sentant se révèle partout avant l'être intelligent. Le plaisir et la douleur, plus ou moins confusément sentis, voilà les premières manifestations de l'âme dans l'homme, comme dans les animaux. C'est la sensibilité qui donne l'éveil à l'intelligence et non l'intelligence à la sensibilité. Non-seulement c'est elle qui prédomine pendant la première période de l'existence, mais c'est elle qui au début se manifeste seule et la première. Nous sentons la douleur et le plaisir en eux-mêmes avant d'en connaître la cause et l'objet, quelque promptement que succède la perception qui, comme nous l'avons dit, est la première et la plus universelle de toutes, celle de résistance. Il est probable que parmi les êtres inférieurs, il en est qui demeurent à ce premier degré sans jamais aller au-delà. Pour intervertir un ordre si clairement manifesté par la nature, il a fallu que les psychologues fussent placés

gence. La conscience étant mise à part comme faculté spéciale, cet ordre ne s'explique pas.

sous l'empire de cette théorie de la conscience que nous venons de combattre (1). Mais s'il est vrai que la sensibilité porte en elle-même sa propre lumière parce qu'elle n'est, comme l'intelligence, qu'une des formes de la conscience, il n'est pas possible d'admettre qu'une faculté quelconque entre en exercice avant elle dans l'âme humaine. Plaisir ou douleur, c'est là encore une fois tout ce que je vois dans ce premier fait de conscience où un certain nombre de philosophes ont cru découvrir tant d'autres choses, le fini et l'infini, Dieu, l'homme et le monde. Je m'imagine qu'ils n'y ont vu tout cela que parce qu'ils y ont mis ce qui était dans leur intelligence, parce qu'ils ont confondu ce qui est en germe avec ce qui est développé, ce qui est successif avec ce qui est simultané, parce qu'ils ont attribué à la conscience naissante ce qui n'appartient qu'à la conscience adulte dans son plein développement.

Nous venons de parler de l'apparition successive

(1) J'ai soutenu une autre opinion dans mon ouvrage sur *le Plaisir et la Douleur* (XIe chapitre). Tout en reconnaissant qu'à l'origine la sensibilité est la faculté dominante qui absorbe presque entièrement toutes les autres, je plaçais l'intelligence avant elle par cette raison que c'est l'intelligence qui éclaire tout, et que, sans elle, rien n'est dans l'âme ou que tout y est comme s'il n'y était pas. On voit comment par une étude plus approfondie de la nature de la conscience, j'ai été amené à placer la sensibilité avant toutes les autres facultés, et avant l'intelligence elle-même.

de nos facultés comme si elles se séparaient dans leur exercice, comme si leur jeu n'était pas simultané. Cette simultanéité existe, il est vrai, en nous actuellement, mais elle n'existe, croyons-nous, qu'à dater du jour où elles sont toutes entrées successivement en exercice, et non dès l'origine de la vie. Leur simultanéité est ultérieure, elle n'est pas primitive. Si, à l'heure qu'il est, ma volonté, mon intelligence, sont à la fois en jeu, à des degrés divers, en même temps que ma sensibilité, il n'en a pas toujours été ainsi. Bien moins encore que l'intelligence, la volonté est contemporaine de la sensibilité. Si on ne la confond pas avec la pure spontanéité, elle vient la dernière, après l'intelligence, après la sensibilité. Admettre la simultanéité de toutes nos facultés, dès l'origine, c'est-à-dire dès le premier fait de conscience, c'est commettre un anachronisme grave dans l'histoire du développement de l'âme humaine, c'est prendre, n'hésitons pas à le redire, l'actuel pour le primitif, l'homme fait pour l'enfant; c'est confondre ce qui n'est qu'à un certain degré du développement avec le commencement si humble des évolutions progressives de l'âme humaine.

Voilà quelques-unes des conséquences qui doivent, suivant nous, résulter, dans la théorie des facultés de l'âme, de cette réforme dans la notion de la conscience. Toutes les facultés, la sensibilité et la volonté, non moins que l'intelligence, ont une perception d'elles-mêmes, une conscience qu'elles

portent en elles et avec elles, qui leur est essentiellement propre, ou plutôt, comme nous l'avons dit, elles ne sont que des modifications de la conscience qui est la forme fondamentale de l'âme. Ainsi l'âme est-elle toujours, à tous les moments de son existence, quoique avec des degrés bien divers, une force consciente d'elle-même, vis sui conscia. La force en est l'essence, la conscience en est la forme fondamentale.

Finissons cette étude psychologique de la conscience par un rapide résumé de tout ce qui précède. Après avoir énuméré les divers sens du mot conscience et déterminé celui que nous adoptions, nous avons recherché quand la conscience commençait à se manifester. Elle s'est lentement formée, à partir du plus humble commencement et des sensations les plus confuses jusqu'au jour où l'enfant est devenu un homme fait, avec la pleine et entière possession de lui-même. Nous n'avons pas admis de période préconsciente; nous avons reculé devant la difficulté de concevoir le passage de l'inconscience absolue à la conscience. De toutes les hypothèses la plus probable nous a paru celle qui fait commencer la conscience avec la vie elle-même, en supposant des sensations et des perceptions aussi confuses et aussi petites qu'on le voudra.

Puis nous avons examiné quel doit être le rôle et quelle doit être la place de la conscience dans une théorie de l'âme humaine et de ses facultés. Après

avoir fait l'histoire de la question, nous avons montré l'impossibilité de localiser la conscience dans les limites d'une faculté. Loin d'être resserrée ou contenue en quelque partie, pour ainsi dire, de l'âme, c'est elle qui enveloppe, c'est elle qui contient tous ses phénomènes et toutes ses facultés. Loin qu'elle ne représente qu'une classe de phénomènes, et qu'elle ne soit qu'une faculté spéciale, tous les phénomènes et toutes les facultés ne sont au contraire que ses propres transformations ou modifications. La conscience n'est pas une partie de moi-même, elle est moi-même tout entier. Voilà pourquoi l'observation intérieure va au-delà des phénomènes et pénètre jusqu'à notre essence même.

En même temps qu'elle saisit notre nature propre et la sépare de tout ce qui n'est pas elle, elle ne peut pas ne pas saisir, de la même vue, ce qui la délimite, pour ainsi dire, et ne pas embrasser à la fois, à ce point d'intersection où le dehors et le dedans se confondent, ces deux termes corrélatifs de moi et de non moi. De là il suit qu'elle a bien réellement la perception immédiate de quelque chose qui n'est pas nous, de quelque chose d'extérieur. C'est l'expérience et l'induction qui, s'ajoutant à cette perception immédiate, détermineront ultérieurement la nature et les propriétés de cet être qui n'est pas le nôtre, et nous donneront la connaissance des objets extérieurs.

Enfin si toutes nos facultés n'avaient pas cette

forme commune de la conscience, si toutes n'étaient pas la conscience ou la pensée diversement modifiée, leur pluralité nous semblerait tout à fait inconciliable avec l'unité de l'âme.

Nous avons achevé de traiter les diverses questions relatives à la conscience psychologique que nous avions posées en commençant. Il en est qui se prêtent à des conjectures plus ou moins plausibles, et non à de véritables démonstrations; il en est d'autres dont nous n'avons guère fait que marquer la dépendance réciproque et indiqué la solution. Mais nous croyons avoir traité, d'une manière plus complète, celle de savoir ce que doit être la conscience et quelle place doit lui appartenir dans une théorie des facultés de l'âme humaine. Nous y avons attaché une importance particulière à cause des incertitudes ou des erreurs qui, sur ce point fondamental, se rencontrent encore dans la plupart de nos traités de psychologie.

CHAPITRE VIII

De la conscience morale. — Du progrès de la conscience morale. — En quels sens divers on peut entendre le progrès moral. — Querelle des anciens et des modernes en morale. — Rapport avec la querelle des anciens et des modernes dans les lettres. — Ancienneté, universalité, intérêt de la question. — Comment elle s'agite dans la famille, dans la société, dans l'état, entre les partis politiques et religieux. — Les pessimistes. — Déclamations des mécontents de tous les régimes contre la corruption du temps présent. — Les optimistes. — Partisans d'un progrès moral indéfini. — Distinction de ce qui est immuable et de ce qui est perfectible dans notre nature. — La notion même du progrès suppose quelque chose qui ne change pas. — Deux genres de perfectionnements parmi les choses qui changent, l'un restreint à l'individu, l'autre s'étendant à l'espèce. — La vertu est du premier genre. — Seule l'intention fait le mérite. — Paix aux hommes de bonne volonté !

Dans cette seconde partie nous nous occuperons encore de la conscience, mais de la conscience au point de vue moral. Nous passons de l'étude de la conscience embrassant tous les faits psychologiques à l'étude de la conscience dans l'ordre particulier des phénomènes moraux. De toutes les questions qui se rattachent à un pareil sujet, nous nous bornerons à une seule, très-vaste, il est vrai, et très-complexe, celle du progrès de la con-

science morale ou, pour abréger, du progrès moral.

Il y a deux points de vue, l'un théorique, l'autre pratique, auxquels on peut considérer les progrès de la conscience morale. Au premier point de vue, il s'agit de l'ensemble des idées morales, dans une époque ou dans un individu, du niveau moyen des lumières, des jugements sur ce qui est juste ou injuste, sur le mérite et le démérite. Nous tenons pour certain qu'il y a en morale un fond inaltérable et des principes absolus, quoiqu'il soit inutile, à notre avis, de leur chercher ailleurs, et plus haut que dans notre nature même, des origines mystérieuses et beaucoup trop sujettes à discussion. Ces principes nous semblent fondés plus immédiatement et plus sûrement sur le sentiment même que tout homme porte en lui de ce qu'il est, de ce qui l'élève au-dessus de la nature des bêtes, de ce qui fait sa dignité et son excellence par-dessus tous les autres êtres, de ce qui convient ou ne convient pas à sa nature. Notre nature étant telle, nous devons agir de telle ou telle façon, sous peine de ne pas être véritablement des hommes. Voilà, selon nous, le fondement immuable de la morale, qui se trouve, pour ainsi dire, dans les entrailles de notre nature même. Faire sortir de l'homme lui-même la loi que l'homme doit suivre, ce n'est nullement, comme quelques-uns le voudraient, exclure Dieu de la morale, puisque c'est Dieu qui a fait l'homme ce qu'il est. Si la morale n'émane pas directement de Dieu même, elle en émane

indirectement, sans rien perdre de son autorité, gravée qu'elle est, en caractères ineffaçables, dans toutes les puissances supérieures de notre nature.

Mais en admettant qu'il y a quelque chose de fixe dans la morale, et en indiquant d'où vient cette fixité, il faut cependant, d'un autre côté, reconnaître qu'il y a bien du vrai dans ce qu'ont dit Montaigne, Pascal, Locke, et d'autres philosophes empiriques ou sceptiques, sur la diversité et la contradiction des jugements moraux, de siècle à siècle, de peuple à peuple et d'individu à individu. Il est certain que la conscience morale n'est pas au même niveau, qu'elle n'a ni les mêmes clartés, ni la même rectitude et les mêmes délicatesses, ni les mêmes défaillances ou les mêmes préjugés, selon les lieux et les climats, selon l'éducation, selon le degré de la civilisation ou de la barbarie, depuis l'âge de pierre jusqu'à nos jours. Suivant que l'on descend ou que l'on remonte le cours des âges, on voit une infériorité ou un progrès dans la somme des idées morales dont les coutumes, les mœurs, les lois sont la manifestation. A ce point de vue des lumières morales, de l'équité des lois, de l'adoucissement des mœurs, il y a un progrès de la conscience morale qu'il est difficile de nier et sur lequel nous aurons à revenir.

Mais si on se place au point de vue de la vraie valeur morale des actions, il n'en est plus de même. En effet, au sein de toutes ces variations, de tous

ces progrès dans les idées et les coutumes morales, il y a quelque chose qui ne change pas, à savoir l'obligation absolue pour chacun d'agir toujours conformément aux jugements de sa conscience telle qu'elle est, c'est-à-dire de faire ce qu'il croit être le bien, d'éviter ce qu'il croit être le mal, en toute bonne foi et dans la sincérité de son cœur. Aussi les actes moraux eux-mêmes, les actes qui s'accomplissent en conformité avec la loi, doivent-ils être considérés à ces deux points de vue : en eux-mêmes; par rapport aux intentions et aux motifs, à la droiture et à la bonne volonté de l'agent; et du dehors, pour ainsi dire, au regard du bien et du mal qui en résulte pour l'individu lui-même ou pour la société. On voit déjà à l'avance comment le progrès moral est susceptible d'un double ou d'un triple sens, selon qu'il s'agit des idées, des lumières morales, ou des lois et de la conformité des volontés avec ces lumières, ou enfin de la quantité de bien ou de mal produite au dehors et dans la société. Quand donc on parle de progrès moral, il s'agit avant tout de bien savoir quel est ce progrès moral, sinon on court le risque de le nier où il existe réellement ou de le placer où il ne peut exister.

Demande-t-on si les hommes d'aujourd'hui sont pires ou meilleurs que ceux d'autrefois, si nous valons moins ou si nous valons mieux que nos pères, on fait une question qui comporte des réponses très-différentes, suivant le côté par où on considère la

moralité, suivant le sens qu'on attache à l'infériorité ou à la supériorité morale. Nous allons énumérer et discuter ces différentes réponses, en nous efforçant de donner à chacune un degré de précision qu'on ne rencontre pas ordinairement chez les historiens, les publicistes, les moralistes, les philosophes et les théologiens partisans ou adversaires du progrès dans l'humanité, à cause des équivoques qui abondent en cette matière, et faute d'une analyse complète des éléments divers d'une question dont nous venons de faire entrevoir la complexité.

Nous entrons ici dans un débat dont le champ est singulièrement vaste et qui a soulevé bien des passions. Il s'étend à l'histoire, à la philosophie, à la morale et à la religion. C'est lui qui s'est agité, à toutes les époques, avec plus ou moins de vivacité, entre ceux qui ont pris parti pour le temps passé, les vieilles institutions, les vieilles mœurs, contre les partisans du temps présent, des réformes ou des révolutions, contre les défenseurs des mœurs et des institutions nouvelles. C'est par excellence, et dans sa plus grande généralité, la querelle des anciens et des modernes. Nous lui en donnons le nom, quoique cette querelle célèbre reçoive ordinairement un sens plus particulier, et ne s'applique qu'à certains épisodes de l'histoire des lettres.

En effet la querelle des anciens et des modernes rappelle tout d'abord à l'esprit un débat purement littéraire, du XVIIe et du XVIIIe siècle, avec les noms de

Perrault, de Fontenelle, de Lamotte, de Terrasson. Mais la querelle entre anciens et modernes, dont nous voulons parler ici, a un objet plus vaste et une acception plus générale. Elle n'est pas particulière à un pays et à une époque; elle ne demeure pas restreinte aux lettres, à la poésie, à l'éloquence et aux beaux-arts. D'ailleurs, même en la prenant au point de vue spécial des lettres et des beaux-arts, cette grande querelle n'est pas particulière à l'histoire littéraire de tel ou tel pays, de tel ou tel siècle.

Ce n'est pas en effet seulement en France que s'est élevée la question, si vivement débattue, de la supériorité des anciens sur les modernes ou des modernes sur les anciens. On la retrouve à Athènes et à Rome, dans l'antiquité, et dans les temps modernes, en Angleterre, en Italie, en Allemagne, comme en France (1). Partout où les lettres ont eu quelque durée, partout où elles ont jeté quelque éclat, cette même question du progrès ou de la décadence des ouvrages d'esprit a mis aux prises les partisans des anciens et les partisans des modernes.

Assurément les uns et les autres n'ont pas toujours fait preuve dans cette discussion d'un goût bien sûr, d'une saine critique, et même de la plus

(1) Voir l'*Histoire de la querelle des anciens et des modernes*, par Hippolyte Rigault. in-8°, Hachette 1856.

Voir aussi mon *Histoire de la philosophie cartésienne* (3e édit., 1er vol., chap. XXIII) où je montre les liens qui rattachent les partisans des modernes à la philosophie de Descartes.

simple équité. De part et d'autre, il y a bien des équivoques, des malentendus, des préjugés, des arguments plus que médiocres, avec une grande ignorance des lois du développement de l'esprit humain, comme aussi de la différence essentielle, qui sépare le génie et l'imagination, de la science, des procédés techniques et de l'industrie. L'amour-propre, l'entêtement, la vanité prolongent, enveniment la dispute et rendent impossible un jugement impartial, une solution équitable. Les défenseurs des modernes ont sans doute plus d'une fois mérité, j'en conviens, le trait piquant que leur lance La Bruyère : « Un auteur moderne prouve ordinairement que les anciens nous sont inférieurs en deux manières, par raison et par exemple; il tire la raison de son goût particulier et l'exemple de ses ouvrages (1). » Cependant ces débats de gens de lettres, souvent futiles en apparence, ont un intérêt philosophique à cause du lien qui les rattache à la question plus générale des progrès de l'esprit humain.

Mais la poésie, l'éloquence et les beaux-arts ne sont pas l'unique champ de bataille où se soient rencontrés les partisans des anciens et ceux des modernes. La question de la supériorité des uns ou des autres, au point de vue moral, a été l'objet de discussions bien plus anciennes, qui sont de tous les

(1) Des ouvrages de l'esprit.

temps et de tous les pays, et non pas particulières à des époques d'une culture littéraire plus ou moins savante et raffinée. Bien des siècles avant qu'il y eût une littérature chez aucun peuple du monde, et déjà peut-être, dès la seconde des générations humaines, la morale aussi a eu sa querelle des anciens et des modernes, querelle qui ne s'est pas seulement agitée dans le cercle des beaux esprits et des académies, mais en tout temps et en tout pays, dans chaque famille, autour de chaque foyer, entre les pères et les fils, entre les anciennes et les nouvelles générations, entre les partis religieux et politiques, les uns amis, les autres ennemis des vieilles mœurs, des vieilles croyances, des vieilles institutions.

Cependant, bien que différentes l'une de l'autre, ces deux questions se touchent en plus d'un point. De part et d'autre, il s'agit de la supériorité des anciens sur les modernes ou des modernes sur les anciens. Toutes deux supposent la distinction des éléments perfectibles ou non perfectibles de la nature de l'homme; toutes deux, nous le verrons, se résolvent d'une manière analogue et par la même méthode; toutes deux, d'ailleurs, ont été embrouillées et obscurcies par des confusions du même genre; toutes deux enfin, étant rapprochées, se renverront une mutuelle lumière.

Mais en quoi consiste le progrès moral avec lequel nous ferons ce parallèle, et que nous nous proposons

de mettre ici en question? Il importe, d'après ce qui précède, de le déterminer avec précision, pour qu'il n'y ait point de méprise sur notre véritable pensée.

D'abord nous laisserons de côté la théorie du progrès général de l'humanité et les différentes lois ou formules que les historiens et les philosophes en ont données, pour ne nous occuper que du progrès moral. Dans le progrès moral lui-même, où d'ordinaire on comprend les deux questions du progrès des lumières ou de la morale scientifique et du progrès de la bonne volonté et de la vertu, nous négligerons la première, quel qu'en soit l'intérêt, pour nous renfermer dans la seconde. Nous verrons d'ailleurs que le progrès des idées en morale rentre dans le progrès intellectuel.

Nous voulons donc rechercher si le vrai bien moral, si la vertu, va réellement en augmentant dans le monde à mesure que les générations humaines se succèdent, à mesure que les sciences, les arts, l'industrie, les lois et les gouvernements, la civilisation, la raison elle-même se perfectionnent. Il ne s'agit pas de savoir si les hommes ont aujourd'hui des idées plus étendues et plus exactes de la justice, s'ils connaissent mieux leurs devoirs, mais s'ils pratiquent mieux, et d'une manière plus désintéressée, ce qu'ils en connaissent; il ne s'agit pas de savoir s'ils sont plus instruits et plus avisés, mais s'ils sont plus dévoués, plus honnêtes, plus vertueux, à ne considérer rigoureuse-

ment que ce qui fait la valeur morale des actions. Voilà le sens précis dans lequel nous examinerons s'il y a progrès ou déchéance dans l'humanité, ou bien une sorte de statu quo, une moyenne toujours la même, en dépit de toutes les apparences contraires, en un sens ou en un autre. C'est un point sur lequel il n'est pas sans quelque importance de savoir à quoi s'en tenir si on veut juger avec équité, non-seulement les temps passés, mais aussi les temps présents. Aussi, même après toutes les grandes discussions dont la morale a été récemment l'objet, cette question ne nous a-t-elle pas paru indigne d'attirer quelques instants l'attention des philosophes et des moralistes.

L'idée d'une déchéance, d'un âge d'or ou d'un paradis perdus, se trouve dans les plus anciennes légendes de l'humanité. Plus haut on remonte dans son histoire, plus forte et plus universelle on trouve la croyance que les anciens l'emportent en toutes choses, par la sagesse et la vertu, comme par la force du corps et par la durée de la vie. Cependant cette croyance ne tarde pas à rencontrer un certain nombre de contradicteurs qui osent mettre en doute cette supériorité attribuée aux ancêtres. Déjà, dans l'Iliade et dans l'Odyssée, en face des partisans des anciens, il y a des partisans des modernes. Nous nous vantons, dit Diomède (1), d'être meilleurs que

(1) Iliade, ἡμεῖς τοι πατέρων μεγ' ἀμείνονες εὔχομεθ' εἶναι.

nos pères. D'autres, comme Nestor ou Mentor, mettent les pères au dessus des fils (1). Dans l'un ou l'autre de ces deux camps on pourrait ranger la plupart des hommes politiques, des orateurs, des écrivains de la Grèce ou de Rome. Les uns défendent les institutions et les mœurs anciennes, *mores majorum*, *instituta patrum;* les autres au contraire leur font la guerre et prennent en main la cause des idées nouvelles et des hommes nouveaux. Si Horace est du parti des modernes dans les lettres, en morale, il semble du parti des anciens, à moins qu'on ne prenne pas au sérieux ses invectives contre la corruption croissante de son siècle (2). Non-seulement le débat se continue chez les modernes, mais en outre il s'étend et prend un nouveau caractère de vivacité par l'intervention des croyances religieuses. Persuadés que, hors leurs croyances, la morale n'a plus de soutien, les théologiens ont toujours prétendu que l'affaiblis-

(1) Mentor dit dans l'Odyssée :

παῦροι γὰρ τοι παῖδες ὁμοῖοι πάτρι πέλονται,
οἱ πλέονες κακίους. Παῦροι δέ τε πάτρος ἀρείους.

Liv. 2, V, 276.

(2) Damnosa quid non imminuit dies?
Ætas parentum, pejor avis, tulit
Nos nequiores.

Lib. III, od. 6.

Ovide n'est pas de l'avis d'Horace ; il aime mieux le temps présent : Prisca juvent alios ; ego me nunc denique natum gratulor.

Artis amat., lib. III.

sement de la foi ancienne était la mesure de la corruption croissante de l'humanité, le signe certain d'une décadence morale, sans remède et sans espoir. Sans cesse ils nous vantent la beauté des anciens jours. De là la vivacité de leurs plaintes, plaintes sincères au fond, malgré toutes les déclamations et les exagérations qui d'ordinaire les accompagnent.

Non moins vifs, mais peut-être moins sincères, sont les partis politiques. Si vous écoutez les esprits chagrins, mécontents de tous les régimes, la corruption est toujours à son comble ; tout est fange, tout est orgie pendant le temps qu'ils ne sont pas les maîtres. Qu'ils le deviennent à leur tour ; tout aussitôt d'autres détracteurs lanceront les mêmes anathèmes contre la société qui les supporte à sa tête, au lieu de les y placer eux-mêmes. Combien ne faut-il pas rabattre de toutes ces déclamations, inspirées par l'esprit de parti plutôt que par l'amour de la morale et de la vertu! Il ne faut croire ni les uns ni les autres, il faut laisser de côté les satires et les pamphlets, si l'on veut juger avec équité le temps où l'on vit.

Cet esprit de dénigrement du temps présent est un vieux travers que déjà signalait Sénèque : « Tu te trompes, écrit-il à Lucilius, si tu t'imagines que le luxe et la mollesse, que le relâchement moral et toutes ces autres choses que chacun reproche au temps où il vit, sont particulières à notre

siècle (1). Voltaire aussi a noté ce penchant naturel à se plaindre du temps présent. « Je sais, dit-il, qu'il est doux de se plaindre, que de tout temps on a vanté le passé pour injurier le présent, que chaque homme a imaginé un âge d'or d'innocence, de bonne santé, de repos et de plaisirs qui ne subsistent plus (2). » Faisons aussi la part de l'envie qui épargne les morts et qui s'attache aux vivants (3).

En regard de ces pessimistes par humeur noire, par esprit de parti politique ou religieux, il y a des optimistes, non moins exagérés, des complaisants, des panégyristes, qui trouvent que tout est bien dans le temps présent ; il y a des rêveurs, des réformateurs de la société, des philosophes, qui regardent le mal comme le triste lot du passé, et qui veulent nous faire croire à son extinction plus ou moins

(1) Erras, mi Lucili, si existimas nostri sæculi esse vitium luxuriam et negligentiam boni moris, et alia quæ objecit suis quisque temporibus. Hominum sunt ista non temporum ; nulla ætas vacavit a culpa. Epist. 97. La vivacité même des critiques contre les mœurs et les vices du temps peut témoigner d'un progrès de la conscience morale qui condamne plus sévèrement ce qu'elle ne condamnait que faiblement autrefois. Ce que dit ailleurs Sénèque d'un individu s'applique aussi à une époque tout entière : Et hoc ipsum argumentum est in melius translati animi quod vitia sua quæ adhuc ignorabat videt. Ep. 6.

(2) Commentaire sur Pascal. Dans l'*Essai sur les mœurs* il cite un auteur du 14me siècle qui, « selon l'usage des auteurs peu judicieux, se plaint que la frugale simplicité a fait place au luxe. » Chap. LXXXI.

(3) Pascitur in vivis livor, post fata quiescit. Ovide.

prochaine dans l'avenir, en vertu d'une organisation meilleure de la société et de la perfectibilité indéfinie du genre humain.

Ces dissentiments si profonds sur ce que vaut une époque comparée à d'autres ont trop souvent pour effet de fausser les jugements des historiens et des publicistes, d'envenimer les querelles politiques et religieuses, d'exercer une influence fâcheuse sur la paix et l'harmonie de la société. Cherchons donc à montrer les choses sous leur véritable jour, et à faire la part de la vérité et de l'erreur, au milieu de toutes ces exagérations, en sens contraire, sur la perversité ou la moralité des diverses générations humaines qui se succèdent dans le monde.

Pour savoir où est le progrés, et où il ne peut pas être, il faut avant tout distinguer ce qui est immuable d'avec ce qui est changeant et perfectible dans notre nature. Ce qui ne change pas en nous, ce qui n'est susceptible d'aucun accroissement par voie d'accumulation, d'aucune transmission par héritage, ne peut entrer évidemment pour rien dans les progrès de l'humanité.

Telles sont, par exemple, les facultés de notre esprit avec leurs lois et leurs procédés, telles sont les inclinations fondamentales de notre cœur avec les passions qui en dérivent ou, pour abréger, telle est la nature humaine elle-même en tout ce qu'elle a d'essentiel. Dans ces traits intérieurs de l'homme il

n'y a pas moins de stabilité que dans ses traits extérieurs et dans sa conformation organique elle-même. A travers la variété des effets et la complication des combinaisons qui en résultent, et malgré tous les changements qui sont l'œuvre de la volonté et de la civilisation, on ne peut méconnaître cette permanence et cette identité. Quels que soient les développements de l'intelligence et de la science, quelles que soient les différences des individus, suivant les temps et les lieux, depuis un sauvage jusqu'à Descartes, toutes s'expliquent par le degré du développement ou de l'évolution, par la complication croissante des combinaisons des mêmes éléments primitifs, par le perfectionnement des procédés et des méthodes, sans nulle intervention de quelque faculté nouvelle. Chaque homme, comme dit Montaigne, porte en lui la forme entière de la condition humaine (1). Voilà pourquoi il y a une science de la nature humaine, voilà pourquoi l'homme décrit par Socrate et Platon est le même que l'homme de Descartes, de Leibniz ou de Kant. Si haut que vous remontiez dans le passé de l'humanité, vous reconnaissez un de vos semblables dans le premier être humain que l'histoire met en scène, qu'elle fait parler et agir, en dépit de toutes les dissemblances de

(1) « On attache aussi bien toute la philosophie morale à une vie populaire et privée qu'à une vie de plus riche étoffe. Chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition. » Essais, liv. 3, chap. II.

ce lointain ancêtre avec un Français du XIXe siècle. S'il en était autrement où serait pour nous l'intérêt des histoires et des littératures anciennes ? Racine se serait-il donc trompé en disant : « J'ai reconnu avec plaisir par l'effet qu'a produit sur notre théâtre tout ce que j'ai imité d'Homère ou d'Euripide que le bon sens et la raison étaient les mêmes dans tous les siècles (1). » Imaginez un seul changement dans les puissances et les lois de l'âme humaine, l'unité du genre humain serait plus radicalement détruite que par une métamorphose des traits et des organes extérieurs.

Comme dans la nature les forces et les agents demeurent les mêmes, quelle que soit la variété toujours croissante des effets et des produits qu'en tirent la science, l'industrie et la culture, de même les forces primordiales de l'humanité sont immuables, quelque diverses que soient leurs manifestations, suivant les lieux et les temps, et quelques changements que la civilisation introduise dans les mœurs et dans les idées.

D'ailleurs la notion même du progrès n'enferme-t-elle pas nécessairement l'idée de quelque chose qui ne change pas, qui persiste à travers tous les changements, toutes les évolutions qui le modifient, de quelque chose qui est, pour ainsi dire, le sujet

(1) Préface d'Iphigénie. La Bruyère a dit de même : « La raison est de tous les climats et l'on pense juste partout où il y a des hommes. » (Chapitre des jugements.)

Digitized by Google

même du progrès, et qui seul en fait le lien et la continuité? Otez ce sujet qui demeure le même, ce bien qui réunit toutes ces modifications successives, vous n'avez plus une évolution, une véritable progression, mais seulement une succession fortuite de phénomènes sans continuité, saus rapport les uns avec les autres. On peut donc dire du progrès ce que saint Thomas, d'après Aristote, a dit du mouvement : omnis motus fundatur in immobili.

Si le progrès suppose quelque chose qui ne change pas, il n'a lieu qu'au sein de ce qui est susceptible de changement. C'est seulement dans ce que notre nature a de variable que nous trouverons le domaine et la matière du progrès en général et du progrès moral en particulier. Parmi ces choses sujettes à variation et à changement, il y a encore, au point de vue du progrès, une distinction importante à faire. En effet il en est qui ne sont susceptibles de perfectionnement qu'au sein même de l'individu, qui commencent et qui périssent avec lui, tandis que d'autres peuvent s'étendre, par voie de transmission, d'un individu à un autre individu, d'un individu à l'espèce tout entière, et se perfectionner de génération en génération.

Buffon a parfaitement distingué ces deux sortes de perfectionnements, les uns renfermés dans les limites de l'individu lui-même, les autres franchissant ces limites et s'étendant à l'espèce tout entière, par héritage et par accumulation : « Il faut distin-

guer, dit-il, deux genres de perfection, l'un stérile, et qui se borne à l'éducation de l'individu, et l'autre fécond qui s'étend sur toute l'espèce, et qui s'étend autant qu'on le cultive par les institutions de la société. Aucun des animaux n'est susceptible de cette perfection d'espèce ; ils ne sont aujourd'hui que ce qu'ils ont été, qu'ils seront toujours, et jamais rien de plus, parce que leur éducation étant purement individuelle, ils ne peuvent transmettre à leurs petits que ce qu'ils ont eux-mêmes reçu de leur père et mère, au lieu que l'homme reçoit l'éducation de tous les siècles, recueille toutes les institutions des autres hommes et peut, par un sage emploi du temps, profiter de tous les instants de la durée de son espèce pour les perfectionner tous les jours de plus en plus (1) ».

Or parmi ces éléments, qui ne sont susceptibles dans l'homme que d'une perfection purement individuelle, se placent au premier rang la pureté des intentions, la bonne volonté, sans laquelle nul n'est vertueux, et tout ce que nous appellerons devoirs de vertu, pour emprunter la langue de Kant. A ces devoirs de vertu, qui ne sont féconds que pour l'individu, Kant oppose les devoirs de droit qui consistent dans la conformité des actions avec l'ordre extérieur, ou avec la légalité, bien différente de la vertu, quoiqu'elle puisse en avoir toutes les

(1) Discours sur la nature des animaux.

apparences. Il est possible que la pratique des devoirs de droit aille en se perfectionnant dans l'espèce, qu'elle s'étende, comme dit Buffon, par les institutions de la société, mais il n'en est pas de même des devoirs de la vertu.

De l'aveu de tous les moralistes, au moins de ceux qui ont admis une loi morale naturelle, de l'aveu de tous les théologiens, la vertu n'est-elle pas en effet tout entière dans la pureté, dans la droiture de l'intention, et ne se mesure-t-elle pas sur le degré d'énergie de la bonne volonté, choses qui échappent à toute législation, à toute prise ou contrainte du dehors (1) ? Agir avec une intention pure, c'est agir uniquement en vue du bien, ou de ce qu'on se persuade sincèrement être le bien, à la condition que, si nous nous trompons, il n'ait pas dépendu de nous de nous éclairer davantage et que nous soyons, comme disent les théologiens, dans un cas d'ignorance invincible. Malgré l'abus qu'en ont fait les casuistes, avec leur méthode de direction de l'intention, si impitoyablement raillée par Pascal, le principe lui-même n'en demeure pas moins d'une inébranlable vérité. Il va sans dire que ce n'est pas une intention détournée à plaisir de son véritable but, une intention factice et fausse, mais l'intention réelle et vraie, dans laquelle nous faisons consister le mérite

(1) Omne honestum voluntarium est, dit Sénèque, lettre 56, à Lucilius.

ou le démérite de l'agent. Faire le bien tel qu'on le conçoit, et dans la mesure où il est possible d'y concourir, voilà ce qui est demandé, sans rien plus, à chacun. C'est toujours à cette intention qu'il faut en revenir quand on veut juger, non de la quantité de bien ou de mal qui a pu résulter au dehors de telle ou telle action, mais de la valeur morale, du mérite ou du démérite de l'agent. Quelle serait donc cette justice qui condamnerait celui qui ne fait pas le bien qu'il ignore invinciblement, ou qui fait le mal, mais sans le savoir et avec la persuasion de faire le bien (1)? Ces paroles de l'Évangile : Votre foi vous a sauvés; ou bien encore ces autres paroles non moins consolantes : Bienheureux ceux qui sont nets de cœur, car ils verront Dieu, peuvent s'appliquer non-seulement à celui qui a cru en Jésus-Christ, mais à quiconque en ce monde a agi avec une bonne intention, dans la sincérité de son cœur, alors même qu'il se serait trompé, alors même qu'il aurait fait le mal au lieu de faire le bien.

(1) Il n'est pas aisé en toutes circonstances, même à des esprits éclairés, de reconnaître où est le devoir. Ainsi Joseph de Maistre a pu dire avec vérité : « Le difficile n'est pas de faire son devoir par les temps d'épreuves civiles, mais de le connaître. »

CHAPITRE IX

Du désaccord entre l'intention et l'action. — L'une peut être bonne, l'autre étant mauvaise. — Du niveau moyen de la moralité à chaque époque. — La pureté et l'énergie de la volonté unique mesure de la vertu. — Tâche de la vertu essentiellement individuelle. — A chacun de l'accomplir tout entière pour son propre compte et par ses propres forces. — L'homme vertueux emporte avec lui toute sa vertu dans la tombe. — Le mérite diminue à proportion des facilités extérieures pour faire le bien et des empêchements pour faire le mal. – Egalité absolue, au regard de toutes les générations et de tous les individus, des conditions du mérite et du démérite. — Perfectibilité, non de la vertu, mais de la conformité extérieure des actions avec l'ordre. — Difficulté croissante de mal faire par la contrainte morale des opinions et des coutumes et par la contrainte physique des lois, de la police de l'état. — Ne pas confondre le progrès social et politique avec le progrès de l'honnêteté et de la vertu.

Ne perdons pas de vue la distinction que nous venons de faire entre l'intention et l'action. Il se peut en effet qu'il n'y ait pas harmonie entre l'intention la plus pure, qui n'exige que la droiture du cœur, et l'action qui, pour être bonne et raisonnable, exige en outre la droiture de l'esprit et les lumières de l'intelligence ; il se peut qu'il y ait progrès dans les lumières qui éclairent les volontés,

sans un progrès correspondant dans la pureté des motifs qui les déterminent et dans la quantité de l'effort pour accomplir le bien. Pour apprécier la valeur morale d'une action quelconque, il faut tenir compte, non-seulement du degré de lumière ou d'ignorance de l'agent, mais aussi de l'intensité de sa bonne volonté et de son énergie morale. Comparez, à ce double point de vue, des actions semblables; combien ne doit pas différer le jugement que nous en portons, suivant le degré d'éducation des individus, suivant les temps et les lieux, suivant l'état social, suivant le niveau de la moralité moyenne des contemporains? Assurément l'homme des temps barbares ou de la féodalité, le chef assuré de l'impunité dans son donjon, aura plus de mérite à ne pas maltraiter un esclave, un serf, à s'abstenir d'un meurtre, par colère ou par vengeance, à ne pas se faire justice de ses propres mains, que l'homme civilisé, qu'un bourgeois de Paris du 19e siècle contenu de toutes parts par les convenances, par les mœurs, par les lois, par la certitude du châtiment, par une double contrainte, physique et morale (1). En outre, de même qu'il y a des états divers de la

(1) Le moraliste anglais Lecky apprécie avec une grande justesse de vues, unie à beaucoup de science, les différences dans le niveau de la moralité moyenne et dans la valeur relative de chaque classe de vertus dans des états divers de société, différences qui influent à un si haut degré sur la conscience morale. (History of morals, 2 vol. London, 1869.)

Digitized by Google

conscience de l'individu, selon l'âge, la condition, l'éducation, de même il y a des états divers de la conscience générale, plus ou moins purs ou corrompus, plus ou moins lucides et délicats, selon les divers âges du monde et les divers degrés de la civilisation.

Mais, à travers toutes ces différences dans le niveau de la moralité moyenne et dans les lumières qui éclairent la conscience, c'est toujours l'énergie de la bonne volonté qui, avec le même caractère obligatoire, demeure l'unique et invariable mesure de la vertu, au sein de la barbarie, comme dans la civilisation la plus avancée. Dans cette pureté et cette énergie de la volonté, qui seule nous justifie, consiste la tâche personnelle, l'œuvre essentiellement individuelle que tous en ce monde sont tenus de recommencer à nouveau, les uns après les autres, et d'accomplir entièrement pour leur propre compte. Ici ne sont pas de mise les secours d'autrui ; ici nul allégement à espérer de la part de ceux qui ont été vertueux avant nous, ou qui le sont à côté de nous ; point de gestation sociale, suivant une expression à la mode dans une certaine école, point de substitution ni de délégation d'aucun genre *Delegationem*, comme dit Sénèque, *res ista non recipit* (1).

Comment en effet la bonne volonté d'autrui pour-

(1) Epist. 27.

rait-elle, en quelque degré que ce soit, suppléer à la mienne ? Comment ma vertu s'accroître ou se fortifier par celle des ancêtres ou des contemporains ? Quelque loin qu'un homme vertueux soit allé dans les voies de la perfection, fût-il le plus grand des saints, il emporte entière avec lui sa vertu dans la tombe, comme l'artiste son génie. Quelques combats qu'il ait livrés, quelques victoires qu'il ait remportées, au prix de n'importe quels efforts, tout n'en est pas moins à recommencer et à refaire pour ses descendants. La tâche n'en sera pas moins rude, parce que d'autres déjà l'ont accomplie, le but où ils doivent tendre n'en sera pas plus facile à atteindre, parce que d'autres l'ont déjà atteint. Voilà comment l'égalité absolue des conditions du mérite et du démérite subsiste pour tous les individus de tous les temps, de tous les lieux, de toutes les conditions, de tous les degrés de culture intellectuelle, au sein de toutes les révolutions de l'ordre social, au sein de la barbarie ou de la civilisation, de quelque infime condition que l'humanité soit partie, et à quelque degré qu'elle se soit élevée, ou doive s'élever un jour, sur l'échelle de la perfectibilité.

Ainsi ce qu'a dit Buffon du style s'applique aussi parfaitement à la vertu : « Les faits et les découvertes s'enlèvent aisément, se transportent et gagnent à être mis en œuvre par des mains plus habiles. Ces choses sont hors de l'homme, le style est

l'homme même ; le style ne peut donc ni s'enlever ni se transporter (1). »

La vertu elle aussi ne peut ni s'enlever ni se transporter ; la vertu elle aussi est l'homme même. Toutefois en niant que la vertu soit progressive comme la science, nous n'avons garde de méconnaître la force des bons exemples, l'influence salutaire de la charité, de la bienfaisance, des bonnes œuvres et de l'éducation, ni même qu'en un certain sens il n'y ait, des temps anciens aux temps modernes, une diminution du mal dans le monde. Mais pour ne pas prendre le change, il importe de considérer ici encore plus attentivement ce qui est de nous, et ce qui n'est pas de nous, ce qui doit, ou ce qui ne doit pas nous être imputé, soit en bien, soit en mal. Si l'homme vertueux ne laisse pas sa vertu après lui, il laisse, dira-t-on sans doute, son exemple, exemple qui ne sera pas stérile, qui servira d'encouragement et de soutien à ceux qui, lorsqu'il ne sera plus, marcheront dans la même voie. Mais serait-il juste de porter au compte de notre mérite propre cette facilité à bien faire qui nous vient du dehors et de circonstances indépendantes de nous, de la famille, de l'éducation, des exemples d'autrui, cette force pour le bien, cette contrainte morale extérieure, qui n'a pas sa racine en nous-mêmes et dans l'énergie propre de notre

(1) Discours sur le style.

volonté? Si quelque chose d'étranger nous soutient, si des secours extérieurs nous dispensent en quelque mesure de notre effort propre, il faut en faire la déduction, il faut les mettre entièrement à part, dans une appréciation rigoureuse de la valeur morale qui appartient en propre à chaque individu. Tous ces appuis ne sont rien de plus à la vertu que les procédés techniques au génie du peintre ou du sculpteur.

Le mérite diminue proportionnellement à la facilité de faire le bien et à la difficulté de faire le mal, à moins toutefois que cette facilité ne soit notre œuvre tout entière, une habitude acquise par l'empire sur nous-mêmes, par une lutte victorieuse contre les mauvais penchants. Il est sans doute né sous une heureuse étoile, celui qu'environne, dès le berceau, tout ce qui peut pousser au bien et détourner du mal; néanmoins il ne lui sera pas donné, même en faisant plus de bien, d'égaler le mérite de celui qui en a fait moins, mais qui a lutté avec plus d'énergie contre plus d'obstacles et plus de tentations. Cette vertu qu'un enfant bien né trouve toute faite au berceau, suivant l'expression d'un poëte dramatique contemporain (1), non-seulement ne s'ajoute pas à la valeur morale intrinsèque de l'individu, mais tout au contraire doit s'en retrancher pour ne le

(1) Pailleron, les Faux ménages.

juger que d'après ce qui lui appartient réellement en propre (1).

L'intention plus ou moins pure, le degré plus ou moins grand de l'effort et de la difficulté vaincue, abstraction faite de tout le reste, de tout ce qui n'est pas uniquement de notre propre fait, voilà donc l'unique mesure équitable de ce que vaut un homme, à ce point de vue moral absolu où nous nous sommes placés. Essayez d'y faire entrer, pour une part quelconque, les lumières de l'intelligence, les avantages de l'éducation et de la famille, des mœurs générales, de la mode, du bon ton, des lois d'une société civilisée, de la police d'un état bien ordonné, et vous établissez la plus monstrueuse inégalité qui se puisse concevoir. Comment juger les hommes d'après ce qu'il n'a pas dépendu d'eux de connaître et de faire ? Si les conditions du mérite n'étaient pas en cela seul qui est également à la portée de tous, la vertu dépendrait pour la plus grande part de la place échue à chacun dans le temps et dans l'espace. Pour être vertueux, comme l'a bien dit Voltaire, il suffirait d'être venu au monde à propos. L'obligation étant la même pour tous, il faut que tous puissent s'en acquitter au même prix, sinon les générations anciennes seraient en quelque sorte maudites et déshéritées, condamnées à ne servir que de piédes-

(1) On peut encore appliquer ici à la vertu ce que dit Sénèque de la philosophie : *Quid haberes quod in philosophia suspiceres si beneficiaria res esset ?* Epist. 90.

tal ou d'échelon à la perfection morale des dernières venues et à leur préparer, au prix de leurs souffrances et leurs efforts, un mérite auquel elles-mêmes étaient d'avance condamnées à ne jamais parvenir. Herder repousse avec indignation une pareille pensée : « Comment toutes les générations seraient-elles faites, à proprement parler, pour la dernière qui s'élèverait ainsi sur les débris épars du bonheur de celles qui l'ont précédée ? O vous hommes de toutes les parties du monde, qui avez passé avec les années ou les siècles, vous n'avez point vécu, vous n'avez point enrichi la terre de vos cendres pour qu'à la fin des âges votre postérité dût son bonheur à la civilisation européenne (1) ! »

Il répugne donc à la raison et à la justice d'admettre un progrès de la vertu, par voie de transmission et d'accumulation, semblable au progrès de la science et de l'industrie où les modernes, les derniers venus, l'emportent nécessairement sur les anciens. Ici tout doit être, et tout est égal, entre les anciens et les modernes, les barbares et les civilisés, les ignorants et les savants. En venant au monde, nul n'a l'avantage sur un autre; le point de départ est le même pour tous.

Cependant si la vertu doit se trouver aussi bien au commencement qu'à la fin de l'humanité, si c'est

(1) *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, traduction d'Edgard Quinet, liv. 8, chap. v.

l'œuvre personnelle par excellence, œuvre que doit recommencer et accomplir tout entière, par ses propres forces, chaque homme venant en ce monde, que devient le progrès moral ? Est-ce donc à dire qu'il n'y ait nul avancement dans le bien, nulle diminution dans le mal ? Si nous soutenions que tout va de mal en pire, ou même que rien ne va vers le mieux, nous aurions contre nous les faits et les témoignages les plus éclatants de l'histoire. Sans nul doute il y a un mal qui a diminué, comme il y a un bien qui a augmenté avec les siècles, avec les progrès de l'intelligence et de la civilisation. Mais ce bien perfectible n'est pas la religion du devoir, ou le vrai bien moral et la vertu. Quel est-il donc et en quoi en diffère-t-il ? C'est le bien visible, extérieur qui ne se produit pas dans les âmes, mais dans les actions, indépendamment des motifs, suivant qu'elles sont plus ou moins conformes avec le bon ordre de la société et avec la législation; c'est un progrès dans les devoirs de droit, et non dans les devoirs de vertu.

Le progrès de la vertu n'est qu'au regard de l'âme de l'individu, l'autre n'est qu'au regard de la société; l'un est absolu, l'autre relatif aux temps, aux personnes, aux circonstances. L'un et l'autre peuvent sans doute heureusement se rencontrer ensemble dans la même action, au sein du même individu, mais il arrive aussi qu'ils ne sont pas en proportion, ou même qu'ils sont en complet désac-

cord l'un avec l'autre. D'ailleurs, il est difficile, sinon impossible, de les comparer ensemble et de s'assurer de leur rapport exact.

En effet, pour être plus éclairée ou plus sage, une action n'est pas toujours plus pure et plus désintéressée. Il y a aujourd'hui moins d'erreurs, moins de préjugés, moins de cas d'ignorance invincible, que dans les temps passés ; il y a plus de lumières pour discerner ce qui est nuisible à la société ou à l'individu lui-même, mais autre chose sont ces lumières, autre chose est la vertu. Loin que ces lumières en augmentant accroissent nécessairement la vertu, trop souvent elles ne font que rendre plus coupables le peuple ou l'individu qui agit néanmoins comme s'il ne les avait pas. D'un autre côté, par une conséquence non moins rigoureuse, elles diminuent le mérite de ne pas faire le mal, si le mal est plus ou moins empêché par les obstacles qu'oppose un plus grand degré de civilisation, une organisation sociale meilleure, et non la ferme volonté dans l'individu de ne pas le faire, quoiqu'il arrive, quelle que soit la force des tentations, quelle que soit l'assurance de l'impunité. Enfin la notion de l'intérêt bien entendu, en prenant la place de celle du devoir, peut enlever tout mérite aux actions les plus vertueuses en apparence. S'il y a aujourd'hui moins de crimes, moins d'assassins, moins de voleurs de grande route, ce qui est un gain incontestable pour la civilisation, est-ce à dire qu'il y ait un

gain aussi assuré pour la morale, qu'il y ait moins de vices, moins de corruption, ou qu'il y ait plus d'hommes vertueux et dévoués ? Il est vrai que les statistiques, les comptes rendus de la justice criminelle, attestent une diminution croissante des crimes et des délits. Mais les statistiques ne regardent les actions que par le dehors, en laissant de côté les intentions et les motifs. Elles ne peuvent en effet tenir compte de l'affaiblissement des tentations de la misère, du perfectionnement de l'ordre social, ou du mécanisme administratif et judiciaire, des empêchements divers qui en résultent pour l'accomplissement du mal, du châtiment plus assuré et enfin des progrès de la police de l'état. Combien de mauvaises actions restent à l'état de pensées et de désirs uniquement parce qu'il est impossible de les en faire sortir ? Combien de bonnes actions, qui ne pouvaient avoir autrefois que le mobile du devoir, seront plus tard accomplies par le seul mobile de l'intérêt bien entendu, dont la notion se développe avec les progrès de l'intelligence et pénètre, pour ainsi dire, dans l'organisation même de la société ? De combien de ces actions ne peut-on pas dire avec La Bruyère ? « Nous faisons par vanité ou par bienséance les mêmes choses, et avec les mêmes dehors, que nous les ferions par inclination ou par devoir (1). »

(1) Chapitre de l'homme.

Voici une route escarpée qui longe un précipice, route autrefois dangereuse où bien des voyageurs ont péri. Ils y passent aujourd'hui en plus grand nombre, sans nul accident. Est-ce donc qu'ils sont plus robustes, qu'ils ont le pied plus ferme et plus agile ? ou n'est-ce pas plutôt parce que l'étroit sentier a été élargi, et qu'il est garni de garde-fous aux passages les plus difficiles? C'est uniquement parce qu'on n'y peut plus tomber qu'aucun voyageur n'y tombe plus (1).

De même nous aurions tort de trop nous vanter d'un moins grand nombre de crimes au temps où nous vivons. Peut-être ces crimes ne sont-ils plus rares que parce qu'ils sont plus empêchés, et nullement parce que nous sommes meilleurs, peut-être est-ce uniquement à cause des liens de plus en plus forts dont une société civilisée enlace chaque individu au sein de l'ordre et de la loi, et par cet ensemble de causes déjà indiquées, où n'entrent absolument pour rien ni la pureté des intentions, ni la bonne volonté. Il en résulte, sans nulle amélioration de la

(1) Vauvenargues a dit dans le même sens : « Ce n'est pas mon dessein de montrer que tout est faible dans la nature humaine en découvrant les vices de ce siècle ; je veux, au contraire, en excusant les défauts des premiers temps, montrer qu'il y a toujours eu dans l'esprit des hommes une force et une grandeur indépendantes de la mode et des secours de l'art. » Discours sur le caractère des différents siècles. Edition Gilbert, Tom. I, p. 162. C'est bien là aussi ce que nous avons l'intention de montrer.

volonté, que tel individu est contraint à être moins malfaisant, par la force même des choses, par la difficulté croissante de mal faire (1).

Par là on voit comment il y a un progrès de la civilisation auquel peut bien ne pas correspondre, en dépit de toutes les apparences extérieures, le vrai progrès moral, le progrès du désintéressement, de la pureté du cœur, de la vertu. Les sciences morales, politiques et économiques qui règlent les rapports des hommes en société, les conditions d'existence sociale de l'espèce humaine, l'opinion publique, les mœurs, les actions prises en elles-mêmes, indépendamment des motifs, voilà la sphère où demeure enfermé le progrès qu'on a trop souvent le tort de prendre pour le progrès moral. En résumé, il y a un progrès intellectuel et social, et non un progrès moral, il y a un gain politique pour le bon ordre, pour

(1) Sous les manifestations extérieures les plus diverses, dit Schopenhauer, la significaton morale peut être réellement la même. Pour un même degré de méchanceté, l'un peut mourir sur la roue et l'autre tranquillement au sein de sa famille. Ce peut être le même degré de méchanceté qui s'exprime chez un peuple en traits grossiers, comme le meurtre et le cannibalisme, et chez un autre au contraire en intrigues de cour, par toute espèce d'abus et de roueries en petit et en miniature. L'essence demeure la même. Il ne faut pas croire qu'un état plus parfait, ou bien peut-être qu'un dogme salutaire, généralement accepté, de peines et de récompenses en deçà de la mort pourrait empêcher toute infraction; il y aurait là un gain politique mais non moral ; ce serait seulement un obstacle à la manifestation de la volonté à travers la vie. *Die Welt als Wille and Vorstellung*, 4e livre, paragr. 66.

la civilisation, et non pour la vertu qu'il faut se résigner à retrancher du domaine de la perfectibilité, pour la laisser tout entière, dans la conscience de l'homme vertueux, avec son incommunicable essence (1).

(1) Ces distinctions nécessaires, quand il s'agit du progrès moral, n'ont pas été faites, ou du moins n'ont pas été assez nettement marquées, par la plupart de ceux qui ont traité du progrès moral et social, par Javary dans sa thèse sur le progrès, in-8°, 1851 ; par Rigault dans son histoire de la querelle des anciens et des modernes ; par About dans son ouvrage spirituel, mais peu philosophique, sur le progrès.

Digitized by Google

CHAPITRE X

La vertu doit-elle devenir un jour de nulle application et de nul usage par le perfectionnement du mécanisme social? — Progrès incessant de la morale, extinction de la pensée même du mal, d'après Perrault, Condorcet, Fichte, Herbert Spencer, etc. — Chimère et contradiction de ce prétendu progrès suprême. — Déchéance inévitable de l'individu et de la société sans la vertu, malgré tous les perfectionnements imaginés pour la rendre inutile. — Impossibilité de concevoir un état de l'humanité où il n'y ait plus de place pour la vertu. — Epreuves et souffrances inhérentes à notre nature même. — Les souffrances morales d'autant plus vives, la mort d'autant plus cruelle, que la vie matérielle est plus douce. — Nécessité de la force et de l'énergie morale en toute condition de la vie, en tout état de la société et du monde.

Nous avons indiqué dans le chapitre précédent comment, sans améliorer en rien les volontés et les cœurs, la civilisation avait pour effet d'empêcher un certain nombre d'actions nuisibles et criminelles. Telle est même la force croissante de ces empêchements matériels et moraux que quelques-uns s'y sont trompés au point de mettre en doute l'utilité future de la vertu et de ne plus lui laisser de place dans une société convenablement perfectionnée. Le résultat suprême de la civilisation sera de dispenser l'homme à un certain jour de

l'apprentissage et de l'exercice de la force morale, de supprimer la vertu, ou du moins de la rendre chose vaine et superflue, par l'extinction successive de la pensée même du mal, à mesure que diminuent les avantages, les tentations et les possibilités de le faire. C'est là que doit aboutir ce progrès sans fin que Charles Perrault attribue à la morale, comme à la science elle-même : « Le genre humain, dit-il, doit être considéré comme un seul homme éternel en sorte que la vie de l'humanité, comme la vie de l'homme, a son enfance et sa jeunesse; qu'elle a actuellement sa virilité, mais qu'elle n'aura pas de déclin, et que cette loi d'un incessant progrès est vraie et démontrable non-seulement pour les sciences exactes ou d'observation, et pour l'industrie ou la politique, mais même pour la morale ou pour l'art (1). »

Mais Fichte est bien plus explicite dans son ouvrage sur la *Destination de l'homme.* « Un jour, dit-il, viendra où la pensée même du mal s'effacera de l'intelligence des hommes. Aucune perturbation nouvelle ne les empêchera plus, dans la suite des temps, de graviter vers le bien par toutes les puissances de leur âme, par toutes leurs facultés intellectuelles. Aucun homme, Dieu merci, ne fait le mal pour le mal, il le fait pour le bien qu'il en attend.... Mais une fois la société constituée telle

(1) *Parallèle des anciens et des modernes.*

que la raison le veut, toute mauvaise action, au lieu d'un avantage quelconque, ne rapportera à son auteur qu'un préjudice assuré.... De la sorte le moment arrivera où, dans sa patrie, à l'étranger, sur toute la surface de la terre, le méchant ne trouvera pas à qui nuire impunément, et par conséquent il se trouvera dépouillé de la liberté et de la volonté même de faire le mal. Car nous ne pouvons supposer qu'il continue à aimer le mal, si le mal devait toujours avoir pour lui des conséquences funestes (1). »

Voilà au premier abord, à ce qu'il semble, la plus belle des perspectives pour l'avenir de l'humanité. Cependant elle a un fâcheux revers que Fichte lui-même n'a pu entièrement se dissimuler. En effet, il ajoute : « Mais il faudra en même temps que de son côté l'homme de bien renonce aussi aux nobles prérogatives de la liberté et de la volonté personnelle. » Certes ce progrès, déjà on le voit, sera payé bien cher au prix de la renonciation à ces nobles prérogatives.

Je ne citerai pas Fourier ni d'autres réformateurs qu'on a peine à prendre au sérieux et qui, grâce à leurs ingénieuses combinaisons, se sont imaginé que comme par un coup de baguette, ils feraient disparaître le mal de la terre ou même le

(1) *Destination de l'homme*, 3e partie, la croyance, p. 275, traduction de Barchou de Penhoen.

transformeraient en bien. Mais voici un penseur vigoureux et original, Herbert Spencer, qui croit, comme Fichte, que la perfectibilité peut avoir pour dernier effet de faire disparaître le mal du sein de l'humanité. « Le progrès, dit-il, n'est point un accident mais une nécessité. Loin d'être un produit de l'art, la civilisation est une phase de la nature, comme le développement de l'embryon ou l'éclosion d'une fleur. Les modifications que l'humanité a subies, et celles qu'elle subit encore, résultent de la loi fondamentale de la nature organique, et pourvu que la race humaine ne périsse point et que la constitution des choses reste la même, ces modifications doivent aboutir à la perfection. Il est sûr que ce que nous appelons le mal et l'immoralité doit disparaître; il est sûr que l'homme doit devenir parfait (1). »

Condorcet est un des philosophes qui ont eu le plus de foi à ce perfectionnement indéfini de la bonté morale de l'homme. On sait que dans cette perfectibilité sans bornes de l'espèce humaine qu'il s'est plu à rêver, il a été jusqu'à comprendre un accroissement indéfini de la moyenne de la vie humaine. Selon Condorcet, il n'est point de terme au-

(1) *Social Statics or the conditions essential to human happiness specified* I. vol. in-8°. J'extrais ce passage de l'introduction du docteur Cazelle à la traduction des *Premiers principes*. H. Spencer laisse entrevoir les mêmes espérances dans un piquant et remarquable essai intitulé *Manners and fashion*.

delà duquel la vie humaine ne puisse s'étendre dans l'immensité des siècles, point de quantité déterminée qui puisse lui être assignée comme limite (1). Cette promesse d'une sorte d'immortalité terrestre pour ceux qui viendront après nous ne nous semble guère plus chimérique que les espérances de l'auteur de la *Destination de l'homme* ou d'Herbert Spencer. Il nous semble tout aussi impossible de croire à cette extinction de la pensée même du mal, à la suppression de l'épreuve et de la vertu, faute d'occasion de lutte et d'effort, par l'effet du perfectionnement des institutions sociales, qu'à l'extinction de la mort ici-bas par les progrès de la médecine, de l'hygiène et du bien-être.

D'ailleurs si le rêve de Fichte devait se réaliser un jour, l'homme étant devenu parfait, comme Herbert Spencer nous l'assure, si la vertu, avec toutes les occasions de l'exercer, devait disparaître, comme une chose désormais de nul usage, l'humanité, à

(1) *Progrès de l'esprit humain*, 10e époque, des progrès futurs de l'homme. A ce propos Auguste Comte remarque ingénieusement que cet accroissement de la vie pourrait bien ne pas être en faveur du progrès. Il en résulterait, dit-il, un ralentissement inévitable, sinon une suppression totale du mouvement progressif, parce que la lutte indispensable entre l'instinct de conservation sociale, caractère habituel de la vieillesse, et l'instinct d'innovation de la jeunesse se trouverait notablement altérée en faveur du 1er élément de cet antagonisme nécessaire. *Cours de philosophie positive*, 2e et 4e vol. 51e leçon.

tout prendre, n'aurait-elle pas plus à perdre qu'à gagner à cette nouvelle destinée? N'aurait-elle pas plus à perdre si elle perdait la liberté et la volonté personnelles, ses plus nobles prérogatives, suivant l'aveu que Fichte en fait lui-même? Par quelle étrange contradiction, le suprême perfectionnement de la société serait-il donc au prix de cela même qui fait la grandeur de l'homme? Comment deux choses aussi opposées que le plus grand perfectionnement et le plus grand abaissement pourraient-elles, au même temps, se rencontrer en lui à ce suprême et dernier degré de perfectibilité? Comment la société serait-elle d'autant plus parfaite que l'individu en réalité le serait moins? Qu'on considère en effet ce que deviendrait l'homme, au sein de l'atmosphère énervante de cette civilisation dont les combinaisons harmonieuses le dispenseraient de tout effort moral, de toute lutte contre le mal à jamais évanoui, ou même feraient tourner le vice au plus grand bien de la communauté, suivant les utopies de Mandeville ou de Fourier. Privé de l'exercice de la liberté morale, sans empire sur lui-même, incapable de l'effort et de la lutte, il serait un enfant plutôt qu'un homme, une chose plutôt qu'une personne. Ce n'est donc pas là l'idéal de l'humanité, ni l'avenir qu'il faut lui souhaiter. Le plus haut degré de sa perfectibilité ne peut être au prix de sa déchéance morale. Cette prétendue civilisation dont les raffinements excluraient la vertu serait au-des-

sous de la barbarie elle-même au point de vue de notre vraie grandeur et de notre dignité (1).

Mais quand on examine quelles sont les conditions essentielles de la nature humaine, on s'assure que la vertu ne saurait être quelque chose de transitoire qui n'a sa raison d'être qu'au regard de tel ou tel état plus ou moins imparfait de civilisation. Supposez la civilisation la plus perfectionnée que l'imagination la plus hardie puisse concevoir ; disposez toutes choses de façon que les intérêts de tous se concilient sans qu'il n'y ait plus aucun choc ni aucun froissement; faites disparaître tous les vestiges du mal que le mécanisme le plus savant, que la charité sociale la plus habile et la plus industrieuse peut réparer ou prévenir, toujours une place restera à la vertu, heureusement pour la dignité de l'individu et pour le bien de l'humanité.

Je veux bien que certaines époques du monde, que tel ou tel état social soient plus propres à l'exercice de certaines vertus. Il y a sans doute plus d'occasions de mépris de la mort, de courage, de dévouement en des temps de guerre continuelle,

(1) Nous croyons que Vauvenargues a dit avec raison : « Si la vertu est insuffisante à faire le bonheur des hommes, c'est parce que les hommes sont vicieux ; et les vices, s'ils vont au bien, c'est parce qu'ils sont mêlés de vertu, de patience, de tempérance, de courage, etc. Un peuple qui n'aurait en partage que des vices courrait à sa perte infaillible. » *Introd. à la connaiss. de l'esprit humain*, liv. 3, p. 53, édit. Gilbert.

de misère extrême, qu'en des temps de paix et de prospérité. J'accorde que ce ne sont pas les mêmes groupes de vertus qui sont au premier rang, suivant les degrés divers de civilisation, suivant les circonstances sociales et politiques; j'accorde encore que la difficulté de nuire à autrui va en augmentant et doit toujours augmenter à l'avenir. Mais s'ensuit-il que la vertu n'aura plus de place ici-bas? Au dehors de nous, et plus encore au dedans de nous, les épreuves, les occasions de mérite ne manqueront jamais. N'ayons de ce côté nulle crainte; la vertu aura toujours un champ assez vaste pour s'exercer.

Vous aurez beau rêver la vie sociale aussi perfectionnée, aussi douce, aussi exempte de misères et d'épreuvesqu'il vous plaira. A moins de donner dans cette étrange folie d'une immortalité terrestre, vous ne pourrez jamais bannir de ce prétendu paradis sur terre la plus grande des misères, la plus dure des épreuves, celle de la mort, en face de laquelle, qu'il s'agisse de nous-mêmes ou des nôtres, il faudra toujours la force et le courage. Je remarque même qu'entre tous les autres maux, celui-là, loin de diminuer et de s'adoucir, semble se faire plus vivement sentir et exciter un plus grand effroi, à mesure que la sécurité et le bien-être augmentent. C'est au sein des peuples sauvages et des populations les plus barbares et les plus malheureuses qu'on trouve le plus d'insouciance et d'insensibilité en face de la mort. La vie y est tellement misérable et incertaine

que chacun est plus disposé à en faire le sacrifice; plus au contraire elle est douce, et plus est forte l'attache qui nous y retient. On ne saurait trop méditer la vérité de cette profonde et mélancolique pensée de La Bruyère : « Si la vie est misérable, elle est pénible à supporter; si elle est heureuse, il est horrible de la perdre (1). »

Je ne crois guère à cette mort exempte de douleurs, à cette euthanasie tant recommandée par Bacon aux recherches des médecins (2). Mais même en admettant la possibilité d'une euthanasie physique, il faut reconnaître l'impossibilité absolue d'une euthanasie morale. La douleur des séparations éternelles, cette douleur qu'aucune autre n'égale, et qui offre, soit pour celui qui s'en va, soit pour celui qui reste, une si ample matiere au courage, à la force morale, au sacrifice, ne subsistera-t-elle pas autant que le cœur humain, autant que l'humanité elle-même (3)?

(1) De l'homme.

(2) *De augmentis scientiarum*, lib. 4, cap. 2.

(3) Lamartine a écrit des pages éloquentes contre la prétendue perfectibilité indéfinie et continue de certains philosophes : « Tant que l'homme n'aura ni perfectionné ses organes, ni vaincu la souffrance physique et morale, ni prolongé sa vie d'une heure, ni prolongé l'existence de ceux qu'il aime... Quel est le railleur qui osera lui parler des progrès de son bonheur ? Qu'est-ce qu'un bonheur qui se compte par jour et par semaine, et qui s'avance à chaque minute vers sa catastrophe finale la mort ? » *Cours familier de littérature*, 3e entretien. Voir aussi de sages et fortes réflexions de

D'ailleurs les douleurs morales ne deviennent-elles pas plus sensibles et plus durables, à mesure que la vie est plus exempte des soucis matériels, des misères et des douleurs physiques? Plus la dure nécessité de travailler pour vivre s'adoucit, plus la diminution des besoins de la vie matérielle, des souffrances de la pauvreté et de la misère nous laissent de loisir et de liberté d'esprit, et plus, comme par une sorte d'inévitable compensation, notre attention et notre imagination se portent sur les souffrances de l'âme, et plus vivement nous les ressentons. Cela même est vrai en une certaine mesure de la douleur en général : « La prospérité nous endurcit au plaisir, dit Massillon, et ne nous laisse de sensibilité que pour la peine (1). »

Enfin il y a en nous des désirs, des passions qu'il faudra toujours dominer pour les contenir en de justes limites. En admettant même, ce que nous ne croyons pas, que l'accroissement des richesses et leur meilleure répartition supprime un jour, chez les plus avides et les plus envieux, la tentation du bien d'autrui, les tentations de la chair, les luttes de la chair et de l'esprit, ne subsisteront-elles pas jusqu'à la fin dans le fond des cœurs, prêtes à triompher si elles ne sont pas énergiquement com-

M. Franck contre la chimère du progrès indéfini dans l'article Progrès du Dictionnaire des sciences philosophiques.

(1) *Petit Carême*, sermon sur le malheur des grands qui abandonnent Dieu.

battues ? N'y aura-t-il pas toujours des yeux pour convoiter la femme, sinon la richesse d'autrui ? Ainsi, ou nous cesserons d'être des hommes, ou toujours, quoi qu'aient pu penser Condorcet, Fichte, Herbert Spencer, nous serons dans la nécessité de veiller sur nous-mêmes, de combattre au dehors, et au dedans, d'avoir de la force et du courage, de contenir nos penchants, de garder l'empire sur nous-mêmes, de supporter la souffrance et l'épreuve, en un mot d'avoir de la vertu. C'est un point sur lequel l'homme définitif ne diffèrera pas, malgré l'espérance ou le rêve d'Herbert Spencer, de l'homme actuel ni de l'homme primitif. Si la vertu, comme nous l'avons dit, ne peut croître par héritage et par voie d'accumulation au sein de l'humanité, ce qui serait trop commode pour les derniers venus, elle ne peut disparaître non plus sans un irréparable préjudice pour la dignité des individus, et par suite, sans préjudice pour la société elle-même. S'il arrive qu'il y ait un jour moins d'occasions d'exercer telle ou telle vertu, disons-le encore, la vertu elle-même, pour le bien, comme pour l'honneur de l'humanité, ne passera pas.

Il est bon de résumer ce qui précède et de rappeler le point de départ, en même temps que la conclusion, de cette discussion incidente. Il ne faut pas mettre, avons-nous dit, au compte de la vertu, ce qui doit être porté au compte des progrès de la raison publique et de l'organisation sociale qui opposent un obstacle de plus en plus grand à certaines

actions criminelles. Mais, quelle que soit l'efficacité croissante de ces empêchements extérieurs au mal, il y aura toujours pour tous, en dépit des rêves de quelques réformateurs et de quelques philosophes, l'obligation et la nécessité d'accomplir des devoirs de vertu, sous peine d'une profonde déchéance de l'individu qui entraînerait celle de la société elle-même, s'affaissant et s'abîmant par l'abaissement de tous les caractères, au sein de la corruption universelle.

CHAPITRE XI

Rapports du progrès moral et du progrès intellectuel. — Analyse de la doctrine de Thomas Buckle sur le progrès social. — Négation de l'influence de l'élément moral sur les progrès de la civilisation. — Immobilité et stérilité de l'élément moral. — Mobilité et fécondité de l'élément intellectuel. — L'homme, à la fois ignorant et puissant, plus dangereux, s'il est honnête, que s'il ne l'est pas. — Exemple des persécuteurs et des fanatiques. — Les seuls progrès de l'intelligence, et non ceux de la morale, ont diminué les fléaux de la guerre et des persécutions religieuses. — Critique du système de Buckle. — Influence de l'élément moral. — Comment la vertu, quoique non progressive elle-même, est une condition du progrès social. — Quant aux lumières morales et aux actions légalement bonnes, elles sont progressives, comme l'intelligence d'où elles dépendent ou comme l'ordre extérieur dont elles font partie. — L'élément intellectuel lui-même ne pourrait se soutenir à une certaine hauteur sans l'élément moral. — Des appréhensions que peuvent faire naître certains progrès de l'intelligence et de la civilisation. — Point de progrès social sans l'union des deux éléments.

Nous avons distingué la vertu de tout ce qui n'est pas elle, des lumières de l'intelligence, des idées morales, de tout élément étranger, de toute assistance du dehors, qu'elle vienne de la société ou de la famille elle-même. L'unique mesure du mérite ou de la valeur morale de l'individu, mesure

Digitized by Google

fixe et invariable, c'est le degré et l'énergie de sa bonne volonté, voilà le point fondamental sur lequel nous avons insisté. Le progrès de cette bonne volonté, qui seule constitue la vertu, se renferme tout entier dans l'individu ; c'est un effort entièrement personnel qui finit, de même qu'il commence avec lui. Quant aux lumières morales qui relèvent de l'intelligence, et non de la volonté, quant aux actions légalement bonnes qui font partie de l'ordre extérieur, ce sont choses qui sont perfectibles, non-seulement dans l'individu mais dans la société. Ainsi il y a un progrès moral purement individuel et un progrès moral, au moins en apparence, qui est purement social. Il importe d'avoir constamment en vue cette distinction quand il s'agit de la question des rapports du progrès moral et du progrès intellectuel. La question a aujourd'hui d'autant plus d'importance, et provoque d'autant plus de controverses, qu'il se fait plus d'efforts chez tous les peuples civilisés, pour étendre à tous l'instruction, dans l'espérance d'une amélioration ou d'une régénération morale de la société.

Quelles sont donc les parts réciproques de l'élément moral, entendu au double sens que nous venons de rappeler, et de l'élément intellectuel proprement dit, au sein du progrès général de la société ? Tout serait l'œuvre de l'élément intellectuel, tandis que l'influence de l'élément moral serait nulle, d'après la doctrine récemment soutenue en Angle-

terre par un historien philosophe, Thomas Buckle, dans sa belle et savante histoire de la *Civilisation en Angleterre* (1). Ce livre, que divers articles (2), et une traduction récente, ont déjà fait connaître en France, a suscité de vives discussions en Angleterre. Il mérite un sérieux examen à cause d'une part brillante de vérité qui peut faire illusion sur la dangereuse erreur qu'il renferme. Cette erreur n'est sans doute pas particulière à Thomas Buckle; elle lui est commune avec les philosophes ou les moralistes empiriques et positivistes qui font, en vertu de leurs principes, dériver tout le progrès social de la science et de l'organisation de la société. Mais nul n'a développé cette thèse avec plus d'éclat, plus de savoir, d'une manière à la fois plus spécieuse et plus systématique, et avec une plus grande conviction, à ce qu'il semble, de l'insignifiance de l'élément moral.

Buckle, il est vrai, dès le début de son ouvrage, distingue dans le progrès de la civilisation, l'élément moral et l'élément intellectuel; mais, s'il ne nie pas l'existence de l'élément moral, il prétend le réduire à un rôle insignifiant, ou même nul, dont l'historien et le philosophe ne doivent tenir aucun compte dans l'histoire des progrès de l'humanité. Le

(1) *History of civilisation in England*, 3 vol. in-12. London, 1867.

(2) Voir surtout l'article de M. Maury dans la Revue des Deux Mondes du 15 mars 1868.

but de son ouvrage est de démontrer l'insignifiance et la stérilité, ou même l'influence souvent pernicieuse, de cet élément. L'histoire à la main, il le met en parallèle avec l'élément intellectuel pour lui faire son procès. Quel contraste entre l'immobilité, la stérilité du second, et la mobilité, la fécondité du premier! Depuis la plus haute antiquité jusqu'à nos jours, rien, dit-il, n'a moins changé dans le monde que les grands dogmes communs à tous les systèmes de morale, tels que ceux-ci : faire du bien aux autres, sacrifier pour leur avantage nos propres désirs, aimer notre prochain comme nous-mêmes, honorer ses parents, contenir ses passions, respecter ceux qui sont placés au-dessus de nous, et quelques autres qui sont les principes essentiels de la morale (1). Tels ils étaient, il y a des milliers d'années, tels ils sont aujourd'hui, sans qu'un iota y ait été ajouté par les livres et par les sermons de tous les théologiens du monde.

Nous faisons immédiatement nos réserves à l'endroit de cette prétendue immobilité de la morale comme science. Si on regarde de plus près, et plus attentivement que Buckle, les œuvres des moralistes anciens et des moralistes modernes, nous ne croyons pas impossible de découvrir chez les seconds, en fait de justice, de bienfaisance, de charité, des maximes et des sentiments qu'on ne trouve pas, ou dont on trouve à peine la trace chez les premiers.

(1) 1er vol., chap. IV.

Si la morale a des principes immobiles et un fondement inaltérable dans la nature humaine elle-même, comme nous l'avons déjà dit, il n'en résulte pas qu'elle ne soit susceptible d'aucun développement. Les principes eux-mêmes s'éclairent et s'étendent, se rectifient par le progrès des lumières, par des déductions plus étendues, plus exactes, plus rigoureuses, par des applications nouvelles, à mesure que les circonstances extérieures deviennent moins défavorables. Ainsi, même au point de vue purement théorique, et tout en admettant l'immutabilité de ses principes, il nous semble faux d'attribuer à la science de la morale une immobilité absolue. Mais poursuivons l'examen de la thèse de Buckle, sans nous arrêter plus longtemps à cette première erreur.

En regard de cette immobilité prétendue de la morale, il oppose la mobilité des idées intellectuelles. Les connaissances scientifiques s'ajoutent sans cesse les unes aux autres, les hypothèses, les expériences, les découvertes se succèdent sans interruption; des sciences anciennes sont renouvelées, de nouvelles sciences sont créées, la puissance de l'homme va toujours en augmentant. Les systèmes de morale qui ont eu le plus d'autorité sont tous les mêmes au fond, à quelque époque qu'ils appartiennent, tandis que tous les grands systèmes intellectuels ou scientifiques se distinguent les uns des autres par des différences fondamentales. Comment donc un élé-

ment immobile fournirait-il la matière de ce qui change continuellement? Dans l'élément intellectuel seul, à cause de sa mobilité, doit se trouver la raison du progrès dont l'essence même est le changement.

Voici encore un autre avantage que Buckle fait valoir en faveur de l'élément intellectuel comparé à l'élément moral. Non-seulement l'élément intellectuel est mobile, mais ses œuvres sont transmissibles et se perpétuent facilement à travers les siècles ; non-seulement les résultats intellectuels ont le don de survivre à ceux qui en sont les auteurs, mais une fois acquis à la science, ils ne se perdent plus. Loin même qu'ils s'épuisent avec le temps, leur fécondité semble souvent s'accroître à mesure que s'écoulent les générations des penseurs et des savants. Telle découverte scientifique donne seulement après des siècles ce qu'elle enfermait de plus précieux pour le bien de l'humanité et pour l'avancement ultérieur de tout un groupe de sciences.

En regard de ce développement continu de l'élément intellectuel, de cet accroissement sans bornes de connaissances qui s'enchaînent les unes aux autres et que la science enregistre, pour ne plus jamais les perdre, combien l'influence de l'élément moral, selon l'historien de la *Civilisation en Angleterre*, est peu de chose! Combien est peu de chose le bien qui découle des facultés morales! Que produisent en effet les bonnes actions et qu'en reste-t-il pour le bien des générations suivantes? Déterminées par

Digitized by Google

des motifs qui ont leur source dans une certaine discipline individuelle, dans le gouvernement de soi-même par soi-même, dans le sacrifice de soi, les bonnes actions n'ont qu'un caractère tout personnel et sont entièrement dépourvues de ce double avantage de durer et de se transmettre. Une fois accomplies, il n'en reste plus de trace, elles sont comme si jamais elles n'avaient existé. Dans toutes les occasions semblables, chaque individu est obligé de les recommencer entièrement à nouveau, au prix des mêmes difficultés, des mêmes efforts, et comme si jamais personne ne les avait faites avant lui.

Buckle, on le voit, confond sans cesse le point de vue individuel et le point de vue social, la vertu ou le bien intérieur, qui s'achète toujours au même prix avec le bien du dehors, qui devient de plus en plus facile, qui se transmet, qui s'accroît par les lumières, par les mœurs, par les exemples, par l'éducation et les lois. Il semble qu'en niant l'influence des actions personnelles il aurait dû au moins reconnaître celle des bonnes œuvres sociales, des institutions de charité qui s'étendent si manifestement au delà de la personne et répandent leurs bienfaits, plus ou moins loin et plus ou moins longtemps. Mais, suivant Buckle, les bienfaits même de la plus active philanthropie, les dons de la bienfaisance, les bonnes œuvres, les institutions charitables les mieux ordonnées et les mieux entendues, ne s'étendent jamais qu'à un bien petit nombre

d'individus et n'ont rien de durable. Si on suit leurs destinées on les voit partout dégénérer et tromper bientôt les vues de ceux qui les ont instituées. Ainsi le bien engendré par l'excellence morale ne peut entrer en comparaison avec les bienfaits, sans bornes dans l'espace, sans bornes dans la durée, de l'excellence intellectuelle. Tout en reconnaissant ce qu'il y a d'aimable et d'attrayant dans la bienfaisance, dans la philanthropie, dans les vertus sociales, il ne les met pas moins au défi de rivaliser, pour le bien et le progrès de l'humanité, avec la moindre des découvertes scientifiques. Est-il donc vrai, comme le prétend Buckle, que les œuvres inspirées par la charité individuelle ont été toujours inefficaces, sans portée, sans durée? Combien de fois au contraire n'est-il pas arrivé qu'elles se sont transformées en des institutions publiques qui sont des bienfaits désormais aussi durables que les découvertes scientifiques?

Mais il va plus loin encore dans cette réaction contre l'importance, peut-être trop exclusive, attribuée par d'autres, surtout par les moralistes et les théologiens, à l'élément moral. Non content en effet d'accuser l'élément moral de stérilité et d'impuissance, il ne craint pas de le signaler comme un mal, comme une sorte de danger public, contre lequel doivent se mettre en garde les vrais amis de l'humanité (1). C'est en effet sur lui qu'il rejette

(1) There is no instance or record o n ignorant man who

la responsabilité des plus grands maux dont les peuples aient jamais eu à souffrir. Parcourez, dit-il, l'histoire, prenez un homme vertueux, animé des intentions les plus pures, mais ignorant. Si cet homme, par malheur pour l'humanité, se trouve avoir en main une puissance quelconque, on le voit faire le mal et devenir un fléau d'autant plus grand qu'il est plus sincère, plus convaincu et plus dévoué. Considérez quels ont été, dans tous les temps, les hommes les plus durs, les plus impitoyables, ceux qui ont versé le sang innocent avec le moins de scrupule et de pitié. Ce n'étaient pas, l'histoire et les témoignages les plus veridiques l'attestent, des hommes pervers et corrompus, mais tout au contraire les hommes les plus sincères et les plus convaincus, les mieux intentionnés du monde, les plus désintéressés et des mœurs les plus pures et les plus irréprochables. On peut citer comme exemples les plus cruels inquisiteurs, les fanatiques religieux et politiques de tous les temps et de tous les pays. Plus leurs bonnes intentions ont été fermes et ardentes, et plus ils ont fait de mal dans la mesure de leur puissance. Au contraire diminuez la sincérité de ce fanatique ignorant, mêlez quelque alliage profane à ces motifs sacrés qui le font agir, vous diminuez d'autant son impitoyable énergie pour le mal. S'il est égoïste en même temps qu'igno-

having good intentions, and supreme power to enforce them, has not done far more evil than good. Chap. IV, p. 183.

rant, vous pourrez opposer son égoïsme à l'entêtement de son ignorance, vous pourrez mettre un frein, par l'intérêt ou la crainte, à sa méchanceté. Mais s'il ne connaît ni l'égoïsme ni la crainte, s'il n'est accessible à aucun genre de corruption, si son seul objet est le bien de la société, s'il le poursuit avec foi et enthousiasme, il n'y a plus de prise sur lui, il n'y a plus aucun moyen d'empêcher tout le mal qu'infailliblement il fera dans son ignorance et dans son fanatisme. Cela est surtout visible dans l'histoire des persécutions religieuses. Le meilleur des empereurs, Marc Aurèle, est un de ceux qui a le plus persécuté les chrétiens, tandis que Commode et Heliogabale les ont laissés vivre en paix. Buckle cite encore l'histoire de l'inquisition espagnole et des affreuses persécutions contre les hérétiques qui, d'après les auteurs les moins suspects, furent l'œuvre des hommes les plus austères et les plus sincèrement religieux.

On voit ici dans sa conséquence extrême la doctrine qui prétend éliminer l'élément moral des causes du progrès de la civilisation. Sans doute il est arrivé que le désintéressement et le fanatisme se sont parfois rencontrés chez certains hommes qui ont fait le mal, tout en étant sincèrement convaincus qu'ils faisaient le bien. Est-ce donc une raison de mettre, sur la même ligne que le fanatisme, parmi les fléaux de la société, le désintéressement et la vertu? Quand il serait vrai que la corruption morale, avec l'ab-

sence de toute conviction, a pu être, en certaines circonstances, moins fatale au monde que la foi ardente et aveugle de l'homme vertueux et ignorant, faut-il oublier le mal de tous les jours, de tous les instants qui a sa source dans cette même corruption, comme aussi tout le bien qui découle de l'honnêteté publique et privée? Supposez que vienne à disparaître des consciences cet élément moral, ces sentiments d'honnêteté, d'honneur, de vertu, si dédaigneusement traités par Thomas Buckle, ni la famille ni la société ne subsisteraient, en dépit de tous les progrès de l'intelligence et de la science, en dépit de toutes les découvertes de la physique ou de la chimie.

Mais, sans nous arrêter plus longtemps à combattre davantage ce singulier paradoxe des dangers de l honnêteté chez ceux qui gouvernent, suivons jusqu'au bout l'examen de cette doctrine du rôle exclusif de l'élément intellectuel dans le progrès des sociétés humaines. Pour emprunter ses preuves aux faits les plus saillants de l'histoire de la civilisation, Buckle entreprend l'examen des causes de l'affaiblissement, sinon de la disparition, des deux plus grands fléaux de l'humanité, la guerre et les persécutions religieuses. Il reste encore en certains pays des traces de persécutions religieuses, et la guerre, nous venons d'en faire la triste expérience, n'a pas encore disparu du monde civilisé. Cependant, malgré de cruels retours et de sombres prévisions, il

est incontestable que, des temps anciens aux temps modernes, il y a un progrès, parmi les hommes, de l'esprit de paix et de tolérance. Or il s'agit de savoir à qui revient l'honneur de ces deux progrès, les plus grands, les plus inappréciables de tous. Est-ce à l'élément moral ou à l'élément intellectuel ?

Selon Buckle, l'élément moral, c'est-à-dire la philanthropie, la morale, la religion n'y sont absolument pour rien. Il défie qu'on lui cite une seule maxime morale, découverte par les modernes, qui ajoute quelque chose à l'horreur que la guerre doit naturellement inspirer. Ne savait-on pas, par exemple, dans l'antiquité, tout aussi bien qu'aujourd'hui, que les guerres offensives sont injustes, que les guerres défensives seules sont justes ? Sur tout cela, la religion, la morale, le droit des gens, ne nous ont rien appris de nouveau. Le changement est donc venu d'ailleurs ; il est venu de la science et de l'industrie.

Les armes à feu, le commerce, la vapeur, les notions de plus en plus répandues de l'économie politique, les relations entre les peuples chaque jour facilitées et multipliées, voilà ce qui a diminué dans les sociétés modernes le prestige de l'état militaire et détourné les peuples de la guerre. Les nations se connaissant mieux se détestent moins ; liées par le commerce, elles ne sont pas plus disposées à s'entre-tuer, dit Buckle, que le marchand et son client.

Digitized by Google

De même c'est à l'élément intellectuel seul qu'il faudrait attribuer les progrès de la tolérance. La science toute seule, sans nul concours des idées morales, des mœurs, des sentiments, a affaibli, en attendant qu'elle les fasse disparaître, la vieille théologie, le fanatisme religieux et les persécutions. En démontrant la constance et la régularité des lois de la nature, elle a chassé des esprits la croyance à des interventions miraculeuses d'un Dieu vengeur et irrité (1). La science, donc, et non la philanthropie ou la charité, voilà le véritable, l'unique antagoniste de l'intolérance religieuse.

Assurément, dans ces deux grands faits de l'histoire de la civilisation, les causes intellectuelles et scientifiques ont eu un rôle que nous sommes bien loin de méconnaître; mais nous revendiquons énergiquement contre Buckle la part des causes morales, la part des idées et des sentiments d'égalité, de fraternité, d'humanité, de charité, part qui n'est certainement pas inférieure à celle des idées intellectuelles et des découvertes scientifiques.

Par analogie, il se croit en droit d'affirmer que les choses ont dû se passer de la même manière pour d'autres faits de moins grande importance et pour tous les progrès de l'humanité. Si donc la civilisation a succédé à la barbarie, ce n'est nullement

(1) 3me vol., chap. v.

par la vertu des principes et des sentiments moraux, qui sont immuables et individuels, mais par la seule efficacité des lumières toujours croissantes de l'intelligence, par les notions et les découvertes scientifiques qui grossissent sans cesse cet héritage commun que les générations se lèguent les unes aux autres dans la suite des siècles.

Nous repoussons cette conclusion et cette doctrine. Peut-être cependant nous reprochera-t-on d'y avoir nous-même donné la main en soutenant que la vertu n'est pas progressive. Ne nous sommes-nous pas mis daus l'alternative ou de nier le progrès de l'humanité ou de n'y faire intervenir que l'intelligence et la science? Pour éviter ce reproche il importe d'insister encore sur la différence fondamentale qui nous sépare de l'auteur de l'histoire de la *Civilisation en Angleterre.*

Nous avons vu que Buckle, sous le nom d'élément moral, comprenait, ou plutôt confondait, plusieurs choses d'ordre très-différent, la vertu elle-même et les lumières morales, les actions légalement bonnes et les actions vertueuses. La vertu, il est vrai, n'a rien de progressif, sinon dans l'individu lui-même; mais si elle n'est pas un élément intrinsèque du progrès de l'humanité, elle en est cependant, suivant nous, une condition essentielle. Supposez en effet que la moralité disparaisse des âmes, ou même seulement qu'elle diminue d'un certain degré parmi les hommes, il paraît de toute impossibilité, non-seulement

que le progrès social continue, mais même qu'il n'y ait pas une corruption et une décadence universelles. La vertu est le sel, pour ainsi dire, sans lequel tout se corrompt, loin qu'elle soit chose insignifiante et nulle dans les destinées de l'humanité.

Si au contraire il s'agit seulement des lumières morales qui dépendent de l'intelligence, et non de la volonté, ou bien de la légalité des actions, des institutions charitables, des bonnes œuvres sociales, nous différons ici encore de Thomas Buckle. Toutes ces choses en effet, comme nous l'avons montré, n'étant pas moins transmissibles et perfectibles que les idées et les découvertes scientifiques elles-mêmes, sont des éléments essentiels du progrès général de l'humanité. Donc de quelque façon qu'il entende cet élément moral si complétement sacrifié à l'élément intellectuel, nous sommes en un complet désaccord avec lui et nous revenons toujours à cette conclusion, que l'élément scientifique ou intellectuel n'est pas l'unique agent de la civilisation.

Voyez en effet ce qui se passe quand, chez les individus et chez les peuples, l'élément moral reste trop au-dessous de l'élément intellectuel. S'il est vrai qu'il y ait eu dans l'histoire des hommes puissants et ignorants d'autant plus dangereux, d'autant plus impitoyables, qu'ils étaient plus sincères et plus vertueux, en combien plus grand nombre n'ont pas toujours été les hommes éclairés, d'autant plus

dangereux qu'ils étaient plus corrompus! Chez combien le danger de la perversité ne s'accroît-il pas en raison de l'intelligence et du degré de l'instruction! Mettez en regard le peuple de certaines grandes villes avec le peuple des campagnes. Sont-ce donc toujours et partout ceux sachant le mieux lire, écrire et compter, ayant le plus d'instruction, au sens où on l'entend ordinairement, qui sont les plus laborieux, les plus économes, les moins corrompus, qui, en un mot, sont les meilleurs? Au sein même des plus grands centres de civilisation, là où le développement intellectuel est à un plus haut degré qu'ailleurs, que de vices fermentent inconnus dans le fond des campagnes et parmi les populations les plus arriérées en fait d'arts, de lettres et de sciences! D'ailleurs si la civilisation est favorable aux vertus douces et sociales, elle l'est beaucoup moins, comme l'a remarqué le moraliste anglais Lecky, à d'autres vertus qui de tout temps ont été placées plus haut dans l'estime et l'admiration du genre humain, comme la fermeté à supporter la douleur, le courage, le sacrifice, l'enthousiasme. Les esprits les plus cultivés ne sont-ils pas les moins susceptibles d'enthousiasme et de toutes ces grandes choses qu'enfante l'enthousiasme?

Il en est des peuples comme des individus. Celui qui l'emporte par les lumières, par les sciences, les arts, la richesse, le commerce, l'industrie, n'est pas toujours le plus courageux, le plus moral, le meil-

leur. Combien de fois, faute de qualités morales, des peuples plus éclairés ont-ils succombé sous des peuples qui l'étaient moins, comme les Grecs sous les Romains ou les Romains sous les barbares? Combien aussi ont été plus sages et plus heureux avec un moindre degré de culture intellectuelle et de civilisation? Voltaire a dit des Suisses : « Ils étaient pauvres, ils ignoraient les sciences et tous les arts que le luxe a fait naître, mais ils étaient sages et heureux (1). » Ainsi, sans l'élément moral, il n'y a pour les sociétés humaines qu'un progrès apparent et trompeur qui les entretient dans une dangereuse illusion sur leur décadence réelle, sur l'approche de la défaite et de la ruine.

Déjà, pour tenir la balance égale dans nos jugements sur les anciens et les modernes, nous avons dû faire remarquer qu'un des effets de la civilisation était de diminuer les occasions d'épreuve, de courage et de dévouement, d'affaiblir le mérite en rendant, sinon plus facile la pratique du bien, au moins plus difficile et plus dangereuse l'exécution du mal, en même temps que d'un moindre profit pour son auteur. Aussi est-il arrivé que quelques esprits, nullement étroits et aveugles, en envisageant trop exclusivement à ce point de vue les effets de la civilisation, se sont mis à douter de la perfectibilité (2), à

(1) Introduction au Siècle de Louis XIV.

(2) Voir un article remarquable de M. A. Cherbulicz sur le

l'encontre de ceux qui croient que nous marchons à la perfection morale par les progrès de la civilisation.

La poursuite exclusive du bien-être, le désir insatiable de la jouissance qui domine dans les sociétés modernes, stimulent, il est vrai, l'activité intellectuelle, mais dans une direction unique et dans un ordre inférieur; voilà les effets que ces esprits voient ou appréhendent de la diffusion des lumières et des raffinements de la civilisation. Dans les lettres et dans les arts, il faut s'adresser à la foule et se mettre à sa portée, sous peine de végéter dans l'isolement et la misère. L'imprimerie tend à ne produire et à ne multiplier que des œuvres médiocres ou mauvaises, les seules qui assurent un gain à leurs auteurs. Pour vulgariser, comme on dit, les connaissances, pour dispenser les esprits d'un trop grand travail, on est à la recherche des méthodes expéditives, des formules toutes faites; on s'en tient aux notions élémentaires et superficielles; on fait des encyclopédies, des manuels, des abrégés, que sans doute on abrégera encore, pour l'usage des générations suivantes. N'est-il pas à craindre qu'il en résulte un affaiblissement des intelligences qui tournera au détriment de l'esprit de recherche et d'invention et arrêtera l'avancement des sciences ?

progrès social dans la bibliothèque universelle de Genève, février 1867.

Digitized by Google

Mais si la science aisée peut nuire au développement intellectuel, combien plus encore, suivant ces esprits inquiets de l'avenir de l'humanité, l'existence aisée, l'existence débarrassée des contrariétés et des obstacles, telle que tendent à la faire les progrès de la civilisation, ne doit-elle pas porter préjudice au développement moral ? Il en est en effet des facultés morales comme de toutes les autres ; elles ne croissent et ne se fortifient que par l'exercice. Aux prises avec les obstacles, la volonté devient plus forte, plus énergique ; par la lutte elle acquiert plus d'empire sur les penchants et sur les passions, plus de patience et de courage contre les ennemis du dedans et contre ceux du dehors. Les barrières abaissées, les obstacles ôtés, toutes choses devenues faciles, n'est-il pas à craindre que les ressorts de la vie morale se détendent, que les courages diminuent, que les caractères s'affaiblissent, qu'on devienne plus lâche en présence de la douleur et de l'injustice, qu'on perde la conscience et le besoin d'une perfection idéale ? Ainsi les perfectionnements d'une civilisation raffinée risqueraient-ils d'aboutir à l'abaissement des esprits, à l'abaissement des caractères par où le progrès social subirait un arrêt, ou même se changerait bientôt en une marche rétrograde (1).

Tels sont les dangers que le progrès exclusive-

(1) Voir l'article de Cherbuliez cité plus haut.

ment intellectuel, comme l'entend l'auteur de l'histoire de la *Civilisation en Angleterre*, peut faire courir au progrès ; telles sont les appréhensions que les douceurs et les raffinements de la civilisation inspirent aux amis les plus sincères de la grandeur et du perfectionnement de l'humanité, s'il n'y a pas un progrès correspondant dans l'élément moral, si la force morale faiblit à mesure que l'intelligence se développe. Quant à nous, sans méconnaître le danger de cet affaiblissement des forces intellectuelles et morales, nous ne partageons pas entièrement ces alarmes, nous ne pouvons nous persuader que le progrès doive fatalement tuer le progrès et que la déchéance soit ainsi au terme même du perfectionnement.

Mais si nous gardons cette espérance, en dépit de tous ces inquiétants symptômes, c'est que, à la différence de Fichte et d'autres philosophes que nous avons combattus, nous demeurons persuadés que jamais dans la vie humaine, au sein même de la société la plus douce et la plus perfectionnée, ne manqueront les occasions d'épreuve, de courage et de vertu. Combien de nos jours sont venues qu'on n'attendait plus et auxquelles nous étions peut-être mal préparés ? Combien d'autres pouvons-nous maintenant prévoir pour lesquelles il faut se tenir prêts ?

Nous conclurons donc, contre Thomas Buckle, que l'élément moral n'a pas un rôle moins essentiel

que l'élément intellectuel dans les progrès de la civilisation. Ces deux éléments, sous peine de déchéance pour l'humanité, doivent se prêter un mutuel et nécessaire appui. Sans l'élément moral, d'où dépendent l'élévation des vues et la recherche désintéressée de la vérité, l'élément intellectuel lui-même ne pourrait longtemps se soutenir à une certaine hauteur. Otez ces intentions pures, ces idées, ces actions morales, ces sentiments auxquels Buckle ne veut accorder aucune influence sur la civilisation, c'en serait fait du progrès social, qui se retournerait pour ainsi dire contre lui-même, pour aboutir à une inévitable décadence dont toutes les découvertes de la physique et de la chimie ne pourraient sauver l'humanité.

Nous n'avons garde assurément de blâmer les efforts qui partout ont lieu en ce moment, pour étendre l'instruction à tous; nous n'avons nulle envie de nous faire les apôtres des avantages et des bienfaits de l'ignorance. Que chacun sache lire et écrire, que chacun même ait des ouvertures sur toutes choses, cela sans doute est excellent; mais à la condition cependant que chacun reçoive en même temps une éducation morale qui l'empêche d'abuser de tous instruments, non moins puissants pour le mal que pour le bien.

Séparée du sentiment moral, l'instruction court le risque d'accroître dans le grand nombre les moyens de mal faire et de se mettre au service des

passions les plus mauvaises : voilà un point sur lequel il importe que les hommes politiques, que les propagateurs de l'instruction populaire ne se fassent aucune illusion, malgré le paradoxe si hardiment et si habilement soutenu par l'auteur de l'histoire de la *Civilisation en Angleterre*.

Digitized by Google

CHAPITRE XII

Parallèle des deux querelles des anciens et des modernes en morale et en littérature. — Distinction de Fontenelle entre le mérite d'un auteur et la perfection d'un ouvrage. — Même distinction entre le mérite moral de l'agent et ses œuvres. — Distinction dans les beaux arts de l'inspiration purement individuelle et des procédés techniques transmissibles et perfectibles. — Distinction analogue en morale. — La vertu ne croît pas mais les actions légalement bonnes augmentent par l'effet de la civilisation. — Réfutation de la thèse de l'hérédité du génie. — Circonstances plus ou moins favorables aux œuvres du génie comme à celles de la vertu. — La prétention des modernes à la supériorité de la vertu n'est pas mieux justifiée que la prétention à la supériorité du génie. — Dialogue de Fontenelle sur cette question : si les anciens ont eu plus de vertu que les modernes. — Probabilité de la permanence dans le monde des mêmes proportions de bonté et de malice. — Pensée de Montesquieu. — Conclusion.

Pour achever d'éclairer cette distinction fondamentale de ce qui est intransmissible, purement individuel, d'avec ce qui peut se transmettre et s'étendre à l'espèce, par où se résout la question du progrès moral, nous allons mettre en parallèle, comme nous l'avons annoncé en commençant, les deux querelles des anciens et des modernes dans la littérature et dans la morale. Le génie, la poésie, l'éloquence, les beaux arts ont donné lieu à la même

question que la vertu et le vice, les actions bonnes ou mauvaises. Les œuvres des modernes l'emportent-elles sur celles des anciens par l'inspiration, par le goût, par le génie? Y a-t-il un progrès des lettres et des beaux-arts, comme il y a un progrès des sciences et des arts industriels? En morale c'est aux modernes qu'on serait tenté tout d'abord de donner la préférence. Dans les lettres, au contraire, dans l'éloquence, dans la poésie, les anciens paraissent l'emporter et racheter par la supériorité du génie leur infériorité morale.

Ici encore il faut distinguer entre ce qui est perfectible, et ce qui ne l'est pas, entre ce qui survit à l'artiste, au poète, à l'écrivain de génie, et ce qui périt fatalement avec lui. Dans cette querelle des anciens et des modernes, inspirée vers la fin du XVIIe siècle par l'esprit du cartésianisme, Fontenelle, parmi les défenseurs des modernes, mérite le premier rang par un certain esprit philosophique qui a plus ou moins manqué à ceux qui combattaient avec lui contre les partisans des anciens. Ainsi, dans la vie du grand Corneille, il établit, entre le mérite d'un auteur et la perfection d'un ouvrage, une distinction qui correspond à celle que nous avons faite entre la bonne volonté et les bonnes actions, et qui s'applique à la vertu non moins bien qu'au génie et aux œuvres littéraires, sauf toutefois cette réserve essentielle, que la vertu dépend de nous, tandis que le génie n'en dépend pas. Mais cette différence d'origine mise à

part, le génie et la volonté ont cela de commun qu'ils sont l'un et l'autre essentiellement individuels et personnels. Voici comment Fontenelle distingue deux choses si souvent confondues, dans la critique littéraire, comme dans la critique des actions et des mœurs.

« Il y a une grande différence entre la beauté de l'ouvrage et le mérite de l'auteur. Tel ouvrage, qui est fort médiocre, n'a pu partir que d'un génie sublime, et tel autre ouvrage, qui est assez beau, a pu partir d'un génie assez médiocre. Chaque siècle a un certain degré de lumière qui lui est propre; les esprits médiocres demeurent au-dessous de ce degré, les bons esprits y atteignent, les excellents le passent, si on le peut passer. Un homme né avec des talents est naturellement porté par son siècle au point de pecfection où ce siècle est arrivé, l'éducation qu'il a reçue, les exemples qu'il a devant les yeux, tout le conduit jusque-là. Mais s'il va plus loin, il n'a plus rien d'étranger qui le soutienne, il ne s'appuie que sur ses propres forces... Pour juger de la beauté d'un ouvrage il suffit donc de le considérer en lui-même, mais pour juger du mérite de l'auteur, il faut le comparer à son siècle. »

Partout, dans cette remarquable page de critique littéraire et philosophique, on pourrait substituer le mot de vertu à celui de génie, partout on pourrait mettre les actions ou les œuvres de la volonté à la place des œuvres de l'esprit, sans altérer la vérité

et l'exactitude de la pensée, tant la correspondance est exacte entre ces deux questions du progrès dans les lettres et du progrès en morale! De même que le mérite de l'auteur est une chose absolue et la perfection de l'ouvrage une chose relative, qui dépend du siècle, des circonstances, des prédécesseurs et des contemporains, de même est absolue la valeur de l'intention, de la bonne volonté, tandis qu'est relative et variable celle des actions.

Le génie, l'inspiration, l'imagination, qualités essentiellement individuelles, qui seules font le mérite de l'auteur, s'évanouissent avec l'auteur lui-même, avec le grand écrivain, le poëte ou l'artiste. En fait d'héritage ils ne laissent rien à leurs imitateurs et à leurs disciples, sinon les perfectionnements de la langue et des procédés extérieurs dont ils se sont servis. En effet, dans les lettres et dans les beaux-arts, comme dans l'élément moral, à côté de ce qui ne peut sortir de l'âme même de l'artiste ou de l'agent, nous trouvons une certaine part qui s'imite et qui se transmet, à savoir la langue, les instruments, les procédés techniques, en un mot, tout ce qui est œuvre de science ou d'industrie. Quant à l'inspiration individuelle, de même que la bonne volonté, elle disparaît tout entière avec le poëte ou l'artiste, comme une flamme qui s'éteint.

Cette part perfectible n'est pas la même dans tous les arts; elle est plus considérable dans la musique

ou dans la peinture que dans la sculpture; elle l'est moins dans la poésie et dans l'éloquence, c'est-à-dire dans les arts qui dépendent uniquement de l'esprit, à la condition cependant d'une langue qui ne soit pas rebelle et qui se prête plus ou moins à l'expression de certains sentiments et de certaines pensées. Ainsi le génie d'Homère lui-même n'aurait pu se manifester s'il n'avait eu pour instrument, comme le dit Macaulay, que le langage des sauvages de la Nouvelle-Hollande; ainsi Phidias n'aurait pas fait sa Minerve avec un tronc d'arbre et une arête de poisson (1). Voilà pourquoi ces arts plus purement intellectuels, suivant la remarque de M. Rigault, sont susceptibles d'atteindre du premier coup au plus haut degré de la perfection (2). De là aussi la juste distinction de l'abbé Du Bos entre les arts perfectibles et les arts immédiatement parfaits (3), pourvu toutefois qu'on restreigne à la partie matérielle et technique la perfectibilité des premiers, et qu'on fasse la réserve à l'égard des seconds d'une langue qui puisse se prêter aux inspirations du génie.

Ainsi il y aura progrès dans les procédés de la peinture, dans l'art de produire et de manier les

(1) Essais littéraires, article sur Dryden, traduction de Guillaume Guizot.

(2) *Histoire de la querelle des anciens et des modernes*, conclusions.

(3) Réflexions critiques sur la poésie et la peinture.

couleurs, dans l'orchestration, dans les instruments de musique, dans la richesse et la souplesse de la langue de l'orateur et du poëte, mais non dans le génie des peintres, des musiciens, des poëtes et des orateurs. Quel poëte, quel artiste, quel orateur des temps modernes peut se vanter de l'emporter, par l'inspiration et le génie, sur ceux de l'antiquité dont les noms glorieux sont dans toutes les mémoires et dont les œuvres immortelles font le désespoir de quiconque aspire à les égaler ?

Ce contraste entre le génie et les procédés ou les instruments dont il dispose pour se manifester, est bien marqué dans cette page de Georges Sand : « La science marche toujours; le moindre écolier d'aujourd'hui surpasse, dément et annule les plus illustres savants du passé. Ceux de ce matin redressent déjà ceux d'hier soir. La science passe sa vie à trouver. Et pourtant nul artiste des époques civilisées ne peut se vanter de surpasser ceux des âges primitifs. Les moyens de l'art progressent, le génie de l'art ne progresse pas. On sait mieux orchestrer un opéra qu'au temps de Haendel ou de Pergolèse, l'harmonie des vieux maîtres n'a pourtant pas besoin d'être complétée ou rafraîchie. C'est que la science est le résultat du calcul, de l'expérience, tandis que l'art est le résultat du sentiment et de l'imagination (1). »

(1) Lettres à un voyageur, Revue des Deux Mondes du 15 mai 1864.

Macaulay, dans son bel essai sur Dryden, ne fait pas moins bien ressortir cette opposition entre la faculté de l'imagination ou de la poésie et les moyens, les instruments par lesquels elle s'exprime et produit des œuvres plus ou moins parfaites. « Avec le temps, dit-il, les instruments qu'emploie l'imagination arrivent à la perfection. Les hommes n'ont pas alors plus d'imagination que leurs rudes ancêtres. Nous sommes même fort portés à croire qu'ils en ont beaucoup moins. Mais leurs œuvres d'imagination valent mieux à dater de ce moment et, pendant un certain temps, la diminution des facultés poétiques est amplement compensée par l'amélioration de tous les moyens et de tous les instruments que ces facultés réclament (1). »

Ainsi, tout en se produisant au dehors par des œuvres plus parfaites et plus brillantes, l'imagination elle-même peut n'avoir pas fait de progrès, ou même demeurer au dessous de ce qu'elle était chez des hommes auxquels la langue et les instruments ont plus ou moins manqué pour peindre, pour sculpter, pour chanter, pour exprimer d'une manière quelconque, ce qu'ils sentaient dans leur âme. Ainsi, quoique l'artiste ne puisse produire des œuvres parfaites qu'au sein de certaines circonstances favorables, et avec certains instruments, le génie ne croît pas plus en raison des progrès de la langue et

(1) Essais littéraires, traduction de Guillaume Guizot.

des arts industriels que la vertu elle-même, en raison des progrès de la police de l'état et de la civilisation. Le goût et le sentiment des convenances se forment, se développent, s'imposent à l'écrivain et à l'artiste et le préservent, sans rien ajouter à son mérite propre, des fautes grossières où sont tombés leurs prédécesseurs, quoique doués de facultés égales ou même supérieures. C'est ainsi qu'un siècle apprend à un autre non pas à faire des chefs-d'œuvre, mais à produire plus facilement des œuvres médiocres et dignes d'une certaine estime (1). De même, pour continuer jusqu'au bout notre parallèle, on voit aussi en morale se former et se développer un sentiment des convenances qui contient certains écarts, qui réprime la manifestation des penchants grossiers et diminue ainsi le nombre des actions mauvaises, sans que cependant il y ait dans le monde une dose plus grande de mérite et de vertu.

Mais notre parallélisme serait faux si le génie, conjointement avec les aptitudes et les tempéraments, était héréditaire dans certaines familles ou races privilégiées, suivant une thèse qui a été plus d'une fois

(1) Voltaire fait cette remarque en comparant le 18me au 17me siècle : « Il faut encore observer que le siècle passé ayant instruit le présent, il est devenu si facile d'écrire des choses médiocres qu'on a été inondé de livres frivoles et, ce qui est encore bien pis, de livres sérieux inutiles. » Siècle de Louis XIV, chap. sur les arts.

soutenue, et que récemment un auteur anglais, Francis Galton, a prétendu démontrer à l'aide des chiffres et de la statistique (1). Francis Galton donne de longues listes de magistrats, de généraux, d'écrivains, de poëtes, de peintres, d'hommes distingués, dans tous les genres, qui se sont succédé, s'engendrant, pour ainsi dire, les uns les autres, dans la même famille, par où il prétend prouver que les traits de l'esprit se transmettent comme les traits du visage. Mais si on voit par ces tableaux et ces généalogies que certaines aptitudes ont pu se transmettre, se développer au sein de certaines familles et de certaines races, dans un ensemble de circonstances favorables, si on voit des hommes habiles dans un même art se succéder, on ne voit pas qu'un père de génie ait un fils de génie (2). En outre, ne faudrait-il pas mettre en regard les cas, infiniment plus nombreux, où il n'y a aucune trace d'une pareille hérédité?

Les secours extérieurs, les exemples et les encouragements domestiques, les bonnes leçons, les beaux modèles, la langue, les procédés ingénieux et savants, peut-être même certaines aptitudes, se transmettent, voilà tout ce que prouvent les tableaux généalogiques de Francis Galton. Grâce à

(1) Hereditary genius, London, 1869, in-8.

(2) Schopenhauer soutient que l'enfant tient du père pour tout ce qui regarde le caractère ou la volonté et de la mère pour tout ce qui regarde les qualités intellectuelles. Mais les faits qu'il cite en faveur de sa théorie n'ont rien de concluant. (Die Welt walsille und Vorstellung, viertes buch, cap. 23.)

l'éducation et aux exemples, des hommes distingués, d'estimables artistes, peuvent se succéder au sein de la même famille, mais l'étincelle sacrée du génie brille et s'éteint avec l'individu, ou même quelquefois avant lui, sans jamais se transmettre du père au fils.

Pour en revenir à la distinction de Fontenelle, il faut précisément retrancher du mérite de l'auteur, et de la part de son génie, tout ce qui tient au temps, à la race, à la famille, aux maîtres, aux modèles, au goût général, aux convenances imposées, en un mot tout ce qui n'est pas de lui, comme tout ce qui n'est pas le fait de l'effort propre et personnel doit être retranché du compte des mérites de l'homme plus ou moins vertueux.

Il reste seulement vrai, que les temps et les circonstances peuvent être plus ou moins favorables à la manifestation et à l'éclat du génie. Une belle langue, comme celle qu'on parlait au temps d'Homère ou de Virgile, vient sans doute merveilleusement en aide à l'imagination et aux sentiments du poète; mais il ne faut pas confondre avec le génie lui-même ce qui n'est qu'un instrument et un secours étranger. Il se peut qu'en d'autres temps, et en d'autres pays, des poëtes, avec le même génie, avec une langue pauvre et grossière, n'aient laissé que des œuvres imparfaites et tombées plus ou moins justement dans l'oubli.

De même en est-il de la vertu ; il ne faut pas en

juger uniquement par la bonté des actions, pas plus que du mérite d'un auteur par la perfection de l'ouvrage. La prétention des modernes, de surpasser les anciens par la vertu, n'est pas mieux fondée que la prétention de les surpasser par le génie.

Cette question de savoir, si les anciens ont eu plus de vertu que les modernes, a été aussi traitée par Fontenelle dans un de ses dialogues des morts (1). Les deux interlocuteurs sont Socrate et Montaigne. Montaigne incline à croire que certains siècles privilégiés ont été mieux partagés que d'autres en fait d'hommes raisonnables et vertueux. Mais tel n'est pas l'avis de Socrate.

« Les habits changent, répond Socrate, mais ce n'est pas à dire que la figure des corps change aussi. La politesse ou la grossièreté, la science ou l'ignorance, le plus ou moins d'une certaine naïveté, le génie sérieux ou badin, ce ne sont là que les dehors de l'homme, et tout cela change, mais le cœur ne change point et tout l'homme est dans le cœur. On est ignorant dans un siècle, mais la mode d'être savant peut venir; on est intéressé, mais la mode d'être désintéressé ne viendra point. Sur ce nombre assez prodigieux d'hommes déraisonnables qui naissent en cent ans, la nature en a peut-être deux ou trois douzaines de raisonnables qu'il faut qu'elle

(1) Dialogue entre Socrate et Montaigne sur cette question : « Si les anciens ont eu plus de vertu que nous. »

répande par toute la terre, et vous jugez bien qu'ils ne se trouvent jamais nulle part en assez grande quantité pour y faire une mode de droiture et de vertu. »

Cependant il se pourrait que la distribution de ces deux ou trois douzaines, ce qui est bien peu, d'hommes raisonnables ne se fît pas toujours également. Il se pourrait, dit Montaigne, que certains siècles fussent un peu mieux partagés que d'autres. Mais, selon Socrate, « tout au plus y aurait-il quelque inégalité imperceptible, l'ordre général de la nature a l'air bien constant (1). » Telle est la conclusion de cet ingénieux et piquant dialogue où on voit Fontenelle moins disposé à donner l'avantage aux modernes en fait de vertu qu'en fait de bon goût et de génie.

Volontiers, avec le Socrate de Fontenelle, et par une sorte d'analogie avec le principe de la permanence des forces dans la nature, nous inclinerions à croire que la moyenne du bien et du mal, au point de vue de la moralité absolue, ne varie guère dans les divers âges de l'humanité considérée dans son ensemble. Toujours la même, toujours sollicitée par les mêmes penchants, en proie aux mêmes passions et tirée en des sens contraires, par des motifs dont les forces se balancent de la même manière dans la multitude des individus, il est à croire que l'hu-

(1) « La nature, dit ailleurs Fontenelle, a un train fort constant. » (Digression sur les anciens et les modernes).

Digitized by Google

manité n'a jamais été ni plus forte ni plus faible, ni plus désintéressée ni plus égoïste, ni pire ni meilleure au fond, à aucune époque de son existence. Sous des formes diverses elle a peut-être toujours présenté des proportions semblables de bien et de mal, de vertu et de corruption.

Que telle ou telle génération se vante de l'emporter par les sciences, par l'industrie, par le bon ordre de l'état, et même par la diminution des crimes, ce peut être légitimement et à bon droit. A ce point de vue le passé ne soutient pas la comparaison avec le présent. Mais que nul âge du monde ne prétende à la supériorité morale, ni sur ceux qui l'ont précédé, ni sur ceux qui le suivront. Que nul siècle n'ait la présomption de dire : je suis meilleur que celui-là ! En dépit de toutes les apparences, malgré la dureté des temps et la férocité des mœurs, malgré les coutumes les plus monstrueuses, il n'est pas impossible que le siècle le plus barbare ait compté autant d'hommes de bonne volonté et déposé, pour ainsi dire, autant d'âmes pures devant le tribunal de Dieu que le siècle le plus civilisé et la société la mieux ordonnée. Qui, d'ailleurs, pourra prouver le contraire, à moins de sonder les reins et les cœurs, à moins de voir l'invisible ?

La conclusion à laquelle nous venons aboutir se résume dans cette pensée de Pascal : « Les inventions des hommes vont en augmentant de siècle en siècle, la bonté et la malice du monde en général

reste la même (1). » Tout le monde connaît ce passage célèbre où Pascal compare toute la suite des hommes pendant le cours des siècles, « à un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement (2). » Cet homme de Pascal qui va sans cesse en apprenant et en se perfectionnant, ou bien encore l'homme éternel de Perrault qui fait incessamment des progrès, c'est le savant, ce n'est pas l'artiste et le poète, ce n'est pas non plus l'homme de bien (3). Voltaire a dit de même en ne considérant que le côté du mal et non celui du bien : « Tous les siècles se ressemblent par la méchanceté des hommes (4). » En opposition avec Lessing, Mendelson soutient également que l'humanité prise en général conserve à toutes les époques à peu près le même degré de moralité, de vertu et de vice (5).

Si nous agissons mieux, rien cependant ne prouve

(1) Sénèque se prononce de même en faveur d'une somme constante du vice et de la vertu : hoc majores nostri questi sunt, hoc nos querimur, hoc posteri nostri querentur, eversos esse mores, regnare nequitiam, in deterius res humanas et omne fas labi. At ista stant loco eodem stabuntque, paululum duntaxat ultro aut citro mota, ut fluctus quos æstus accedens longius extulit, recedens interiore littorum vestigio tenuit. (De Beneficiis, lib. I, 10.)

(2) Opuscules, fragment d'un traité du vide.

(3) Châteaubriand, dans son *Essai sur les révolutions*, a dit, comme Pascal : « Le vice et la vertu paraissent une somme donnée qui n'augmente ni ne diminue. »

(4) Introduction au siècle de Louis XIV.

(5) Voir Kant, des *Rapports de la théorie et de la pratique*, opuscule trad. par Barni, à la suite de la *Doctrine de la vertu*.

que nous valons mieux ; si nos ancêtres agissaient plus mal, rien ne prouve qu'ils valaient moins. Pour les maintenir dans le bien, pour les préserver de tomber dans le mal, ils n'avaient pas, comme nous, tous les secours de la civilisation; ils n'avaient rien d'étranger, suivant l'expression de Fontenelle, qui les soutînt: loin de là, tout était contre eux, misère, ignorance, préjugés. S'ils ont fait plus de mal, c'est parce que, dans leur ignorance, ils ont pris quelquefois le mal pour le bien, c'est à cause de la lutte et de la compétition plus fréquente et plus vive des devoirs, c'est enfin parce qu'ils ont été aux prises avec de plus grandes tentations et de plus grands obstacles. Ils ont succombé, il est vrai, mais sous l'empire terrible de circonstances et d'épreuves contre lesquelles, fort heureurement pour cette prétendue supériorité morale dont nous nous vantons, nous n'avons pas été condamnés à lutter.

Qui peut dire quel homme il aurait été si, au lieu de vivre aujourd'hui en France, au XIXe siècle, il avait vécu en tel ou tel autre temps du monde, il y a deux mille ans, ou même seulement il y a un siècle, ou même de nos jours, mais en un autre pays, en Asie ou en Afrique et non en Europe, en Turquie ou en Russie et non en France? Qui peut dire s'il n'eût pas été spectateur enthousiaste des jeux du cirque, ou s'il n'eût pas, sans scrupule, possédé des esclaves? Qui peut dire qu'il n'eût pas été acteur et complice ou tout au moins l'appro-

bateur de quelques-uns de ces actes d'intolérance, de fanatisme religieux ou politique qui aujourd'hui nous font horreur, quoique leur retour ne fût pas impossible, comme viennent de le prouver de tristes événements ? Voilà à quoi il faut penser avant de jeter la pierre à ceux qui ont eu le malheur de venir et de passer dans le monde quelques siècles avant nous.

Si donc l'historien et le moraliste veulent être équitables dans leurs jugements, ils doivent avoir toujours présente à l'esprit cette pensée de Montesquieu : « Pour juger les hommes, il faut leur passer les préjugés de leur temps. » Comment en effet ne pas les leur passer, ou tout au moins n'en pas tenir un juste compte, sans porter les jugements les plus déclamatoires et les plus iniques sur les siècles anciens, et même sur ceux qui nous ont immédiatement précédés ; quelle injustice ne serait-ce pas d'appliquer le même poids et la même mesure aux barbares et aux hommes civilisés, aux anciens et aux modernes ? Il ne serait pas plus inique de juger aussi sévèrement, et d'après la même règle, les actions de l'enfant et celle de l'homme mûr. Comment condamner à l'égal l'un de l'autre l'homme des temps barbares qui a été tout naturellement, pour ainsi dire, violent, cruel, persécuteur, quand tous l'étaient autour de lui et dans le monde entier, et l'homme des temps modernes dont la violence et la cruauté font contraste avec les mœurs et les

idées de toute la société civilisée au milieu de laquelle il vit ? C'est à cause de ce contraste avec l'état général des idées et des mœurs, que les violences et les crimes de 93, ou mieux encore ceux de la commune de Paris de 1871, nous paraissent, et doivent nous paraître bien plus odieux que ceux des Jacques, des Anabaptistes ou de la Ligue. Plus on avance dans la civilisation et plus doit naturellement s'accroître l'horreur des massacres qui rappellent les temps et les mœurs de la barbarie.

Si l'on ne faisait la part de cette sorte de fatalité du temps, du pays, des mœurs générales, de l'entourage, on reviendrait, par une autre voie, à ce qu'il y a de plus terrible pour la raison humaine dans le dogme théologique de la prédestination gratuite. Nous ne voulons pas, à Dieu ne plaise, faire l'apologie des iniquités et des crimes du passé, ni diminuer l'horreur qu'ils doivent nous inspirer, mais nous voulons, par amour de la justice, que ce qu'il y a d'odieux dans les actes ne soit pas la mesure de ce qu'il y a d'odieux dans les hommes, en tenant compte de toutes les circonstances que doit apprécier un tribunal équitable.

Ainsi nous croyons avoir déterminé en quel sens il y a un progrès moral, et en quel sens il n'y en a pas, en quel sens il n'y en aura sans doute jamais. Pour parler encore une fois la langue si précise de Kant, le progrès n'a lieu que dans la sphère extérieure des devoirs de droit ou de légalité, que contrarient ou

que favorisent les lois, la société, les convenances, l'esprit public, et non dans la sphère tout intérieure de la vertu ou des devoirs de vertu, où tout dépend de l'intention et de la bonne volonté de l'individu, quel que soit le degré de son intelligence, et quelles que soient les circonstances du dehors, favorables ou défavorables, heureuses ou malheureuses.

Voilà comment le progrès moral se concilie avec la justice distributive de la Providence au regard de la suite des générations humaines. Ce qui change, ce qui s'améliore avec le temps laisse subsister l'égalité absolue des conditions du mérite, comme du démérite, les conditions de la satisfaction à cette grande loi morale qui s'impose à tous sans exception. Le seulbut auquel tous sont obligés de tendre, à savoir la conformité de la volonté avec le bien, dans la mesure où il est connu de chacun, a été mis également à la portée de tous, ignorants ou savants, anciens ou modernes. L'excellence morale n'est pas, et ne peut pas être, le privilége des générations les dernières venues, privilége inique, odieux, qui serait acheté au prix de la bassesse, de l'ignominie, de la perversité, de la malédiction à laquelle se trouveraient condamnées d'avance celles qui ont eu le malheur de nous précéder sur cette terre, et qui devaient nécessairement représenter le plus bas degré de l'évolution sociale. Si ces générations, nos aînées sur la terre, ont été fatalement privées de la science et de tous les biens qui en dépendent, si elles ont

eu fatalement en partage l'ignorance et la misère, c'est bien le moins qu'il leur ait été donné de pouvoir égaler par la vertu celles qui devaient être plus favorisées des dons de l'intelligence et de la civilisation. A tous donc sans exception s'appliquent ces consolantes paroles : « Paix sur la terre aux hommes de bonne volonté! »

En résumé, l'humanité est sans doute perfectible, mais non à tous les points de vue, mais non sans de bien graves restrictions. A aucun des enfants des hommes il n'a été donné de léguer à personne un aussi magnifique héritage que le génie ou la vertu. Tout est perfectible dans l'humanité, sauf cela même qui constitue le fond immuable de la nature humaine, sauf encore deux grandes choses, la vertu et le génie qui, pas plus l'une que l'autre, ne peuvent se détacher de l'individu et s'étendre à l'espèce.

FIN

Digitized by Google

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE PREMIER. — De la conscience en psychologie et en morale. — Divers sens du mot conscience. — Conscience morale. — D'où vient que cette signification est la plus ancienne et la plus populaire. — Conscience religieuse. — Conscience métaphysique ou des vérités du sens commun. — De l'opposition de science et de conscience. — Origine moderne de la signification psychologique du mot conscience. — Ce que signifie *conscientia* chez les anciens et au moyen-âge. — Pourquoi l'auteur n'a pas employé l'expression de sens intime. — Distinction de la conscience spontanée et de la conscience réfléchie. — Diversité de leurs caractères. —Pas de définition possible de la conscience spontanée. — Diverses définitions de la conscience réfléchie. — Principales questions que comprendra cette étude sur la conscience en psychologie..... 1

CHAPITRE II. — Du commencement et des premières manifestations de la conscience. — Roman psychologique de Buffon. — Le premier homme racontant ses premières sensations. — Nul jamais ne s'est souvenu de ce qu'il a senti ou pensé pour la première fois. — Formation lente de l'homme intellectuel et moral. — Développements insensibles de la conscience. — Éveil de la conscience par les sensations vitales. — Du fait primitif de conscience. — La première sensation et la première perception. — Le minimum de conscience. — Indication des phases principales du progrès

Digitized by Google

de la conscience. — Diverses solutions de cette question : quand la conscience a-t-elle commencé? — Peut-on concevoir que le conscient sorte de l'inconscient?..... 16

Chapitre III. — De la simultanéité de la conscience et de la vie. — Comment les sensations infiniment petites viennent en aide à cette doctrine. — Pas de vie sans des instincts qui la guident et la sauvegardent. — Pas d'instincts sans une sensibilité plus ou moins sourde. — Vivre c'est sentir. — Découvertes physiologiques qui font remonter de plus en plus haut les manifestations de l'activité vitale pendant la période de l'existence intra-utérine. — Doctrine de Burdach : l'embryon a le sentiment de soi-même dès le moment même de la fécondation. — Avantages de l'hypothèse qui fait contemporaines la vie et la conscience. — Principales phases du développement de la conscience. — Impossibilité de tirer des lumières de la physiologie sur les causes et la nature de la conscience. — John Tyndall et Claude Bernard..... 31

Chapitre IV. — Quelle place doit être faite à la conscience dans une théorie de l'âme humaine? — Intérêt de la question. — Elle n'est ni vaine ni factice comme l'ont prétendu certains philosophes empiriques. — Histoire de la question. — De la conscience dans les principaux systèmes anciens, dans Platon, dans Aristote, dans saint Thomas et dans la philosophie scholastique. — De la conscience dans les principaux systèmes du XVIIe siècle, dans Descartes, Arnauld, Malebranche, Leibniz. — De la conscience chez les philosophes du XVIIIe siècle, dans Locke, Condillac et Kant, l'abbé de Lignac. — Maine de Biran. — Doctrine de la philosophie écossaise sur la conscience. — Même doctrine en France dans Royer-Collard, Jouffroy, M. Garnier. — Doctrine opposée de Cousin, d'Hamilton, de Thomas Brown, de Stuart Mill..... 44

Chapitre V. — Qu'est-ce que la conscience? — Nul phénomène intérieur ne se conçoit sans la conscience. — Sensation non sentie ou pensée non pensée sont choses contradic-

toires. — Perceptions imperceptibles de Leibniz. — Représentations sans conscience de Kant. — Schelling. — Herbart. — De *la philosophie de l'inconnu* par le docteur Hartmann. — Idées et sensations sans conscience de J. Murphy. — Est-il vrai que la conscience ne soit pas en proportion avec l'intensité de la sensation ou de la pensée? — Ne pas confondre la conscience avec la faculté de s'observer soi-même. — Point de fait psychologique dont on puisse affirmer que l'intensité ne soit pas en proportion exacte avec celle de la conscience. — Impossibilité d'assigner à la conscience un domaine distinct de celui des autres facultés. — Identité des divers états de l'esprit et de la conscience que nous en avons..... 60

CHAPITRE VI. — La conscience est-elle seulement la forme fondamentale de l'intelligence? — Doctrine d'Hamilton. — La conscience est la forme fondamentale de toutes les autres facultés, non moins que de l'intelligence elle-même. — Chaque faculté est sa propre représentation à elle-même, sans le concours d'une autre faculté, intelligence ou conscience. — La conscience n'est pas un nom général, une abstraction, mais l'élément générateur de toutes nos facultés. — Nul mode de l'esprit sans la conscience; nulle conscience sans un mode déterminé de l'esprit. — Descartes loué d'avoir fait de la pensée l'essence de toutes les modifications de l'âme. — Comment l'unité de l'âme peut se concilier avec la pluralité des facultés. — Des comparaisons et des métaphores au sujet de la conscience. — La conscience par sa nature même doit atteindre l'être et non pas seulement les phénomènes. — Opposition entre la psychologie française et la psychologie anglaise contemporaine..... 78

CHAPITRE VII. — La conscience ne nous révèle-t-elle que notre être propre? — Question de la connaissance immédiate ou médiate du monde extérieur. — Reid et Berkeley. — Hamilton et Stuart Mill. — Part de la conscience et de l'induction dans la connaissance du monde extérieur. — De l'ordre de succession et de développement des facultés de l'âme. — Diverses opinions des psychologues. — Ordre

Digitized by Google

vrai ou faux selon qu'on a une idéo vraie ou fausse do la conscience. — Du contenu du premier fait de conciencc. La simultanéité de l'exercice des facultés est un fait ultérieur et non primitif. — Conclusion. — La conscience essencc de toutcs les facultés de l'âmc. — Toutes les facultés modifications diverses de la conscience..... 97

Chapitre VIII. — De la conscience morale. — Du progrès de la conscience morale. — En quels sens divers on peut entendre le progrès moral. — Querelle des anciens et des modernes en morale. — Rapport avec la querelle des anciens et des modernes dans les lettres. — Ancienneté, universalité, intérêt de la question. — Comment elle s'agitc dans la famille, dans la société, dans l'état, entre les partis politiques et religieux. — Les pessimistes. — Déclamations des mécontents de tous les régimes, contre la corruption du temps présent. — Les optimistes. — Partisans d'un progrès moral indéfini. — Distinction de ce qui est immuable et de ce qui est perfectible dans notre nature. — La notion même du progrès suppose quelque chose qui ne change pas. — Deux genres de perfectionnement parmi les choses qui changent, l'un restreint à l'individu, l'autre s'étendant à l'espèce. — La vertu est du premier genre. — Seule l'intention fait le mérite. — Paix aux hommes de bonne volonté..... 113

Chapitre IX. — Du désaccord entre l'intention et l'action. — L'une peut être bonne, l'autre étant mauvaise. — Du niveau moyen de la moralité à chaque époque. — La pureté et l'énergie de la volonté unique mesure de la vertu. — Tâche de la vertu essenticllement individuelle. — A chacun de l'accomplir tout entière pour son propre compte et par ses proprcs forces. — L'homme vertueux emporte avec lui toute sa vertu dans la tombe. — Le mérite diminue à proportion des facilités cxtérieurcs pour faire le bien et des empêchements pour faire le mal. — Egalité absolue, au regard de toutcs lcs générations et do tous les individus, des conditions du mérite et du démérite. — Perfectibilité, non de la vertu,

mais de la conformité extérieure des actions avec l'ordre. — Difficulté croissante de mal faire par la contrainte morale des opinions et des coutumes et par la contrainte physique des lois, de la police de l'état. — Ne pas confondre le progrès social et politique avec le progrès de l'honnêteté et de la vertu..... 133

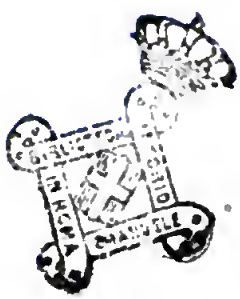
Chapitre X. — La vertu doit-elle devenir un jour de nulle application et de nul usage par le perfectionnement du mécanisme social? — Progrès incessant de la morale, extinction de la pensée même du mal, d'après Perrault, Condorcet, Fichte, Herbert Spencer, etc. — Chimère et contradiction de ce prétendu progrès suprême. — Déchéance inévitable de l'individu et de la société sans la vertu, malgré tous les perfectionnements imaginés pour la rendre inutile. — Impossibilité de concevoir un état de l'humanité où il n'y ait plus de place pour la vertu. — Epreuves et souffrances inhérentes à notre nature même. — Les souffrances morales d'autant plus vives, la mort d'autant plus cruelle, que la vie matérielle est plus douce. — Nécessité de la force et de l'énergie morale en toute condition de la vie, en tout état de la société et du monde..... 147

Chapitre XI. — Rapports du progrès moral et du progrès intellectuel. — Analyse de la doctrine de Thomas Buckle sur le progrès social. — Négation de l'influence de l'élément moral sur les progrès de la civilisation. — Immobilité et stérilité de l'élément moral. — Mobilité et fécondité de l'élément intellectuel. — L'homme, à la fois ignorant et puissant, plus dangereux, s'il est honnête, que s'il ne l'est pas. — Exemple des persécuteurs et des fanatiques. — Les seuls progrès de l'intelligence, et non ceux de la morale, ont diminué les fléaux de la guerre et des persécutions religieuses. — Critique du système de Buckle. — Influence de l'élément moral. — Comment la vertu, quoique non progressive elle-même, est une condition du progrès social. — Quant aux lumières morales et aux actions légalement bonnes, elles sont progressives, comme l'intelligence d'où

elles dépendent ou comme l'ordre extérieur dont elles font partie. — L'élément intellectuel lui-même ne pourrait se soutenir à une certaine hauteur sans l'élément moral. — Des appréhensions que peuvent faire naître certains progrès de l'intelligence et de la civilisation. — Point de progrès social sans l'union des deux éléments..... 159

CHAPITRE XII. — Parallèle des deux querelles des anciens et des modernes en morale et en littérature. — Distinction de Fontenelle entre le mérite d'un auteur et la perfection d'un ouvrage. — Même distinction entre le mérite moral de l'agent et ses œuvres. — Distinction dans les beaux arts de l'inspiration purement individuelle et des procédés techniques transmissibles et perfectibles. — Distinction analogue en morale. — La vertu ne croît pas, mais les actions légalement bonnes augmentent par l'effet de la civilisation. — Réfutation de la thèse de l'hérédité du génie. — Circonstances plus ou moins favorables aux œuvres du génie comme à celles de la vertu. — La prétention des modernes à la supériorité de la vertu n'est pas mieux justifiée que la prétention à la supériorité du génie. — Dialogue de Fontenelle sur cette question : si les anciens ont eu plus de vertu que les modernes. — Probabilité de la permanence dans le monde des mêmes proportions de bonté et de malice. — Pensée de Montesquieu. — Conclusion..... 181

FIN DE LA TABLE



COULOMMIERS — Typog. A. MOUSSIN

Mag 2018924

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-18 à 2 fr. 50 c.

(CARTONNÉS, 3 FR.)

H. Taine

Le Positivisme anglais, Stuart Mill. 1 vol.
L'Idéalisme anglais, Carlyle. 1 vol.
Philosophie de l'art. 1 vol.
Philosophie de l'art en Italie. 1 vol.
De l'Idéal dans l'art. 1 vol.
Philosophie de l'art dans les Pays-Bas. 1 vol.
Philosophie de l'art en Grèce. 1 vol.

Paul Janet.

Le Matérialisme contemporain. 1 vol.
La Crise philosophique. 1 vol
Le Cerveau et la Pensée. 1 vol.

Odysse Barot.

Lettres sur la philosophie de l'histoire. 1 vol.

Alaux.

La Philosophie de M. Cousin. 1 vol.

Ad. Franck.

Philosophie du droit pénal. 1 vol.
Philosophie du droit ecclésiastique. 1 vol.
Philosophie mystique au XVIIIe siècle. 1 vol

E. Saisset.

L'âme et la vie. 1 vol.
Critique et histoire de la philosophie. 1 vol.

Charles Lévêque.

Le Spiritualisme dans l'art. 1 vol.
La Science de l'invisible. 1 vol.

Auguste Laugel.

Les Problèmes de la nature. 1 vol.
Les Problèmes de la vie. 1 vol.
Les Problèmes de l'âme. 1 vol.
La Voix, l'Oreille et la Musique. 1 vol.
L'Optique et les Arts. 1 vol.

Challemel-Lacour.

La philosophie individualiste. 1 vol.

Charles de Rémusat.

Philosophie religieuse. 1 vol.

Albert Lemoine.

Le Vitalisme et l'Animisme de Stahl. 1 vol.
De la Physionomie et de la Parole. 1 vol.

Milsand.

L'Esthétique anglaise, John Ruskin. 1 vol.

A. Véra.

Essai de la philosophie hégélienne. 1 vol.

Beauséire.

Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française. 1 vol

Bost.

Le Protestantisme libéral. 1 vol.

Francisque Bouillier.

Du Plaisir et de la Douleur. 1 vol.
De la Conscience. 1 vol

Ed. Auber.

Philosophie de la Médecine. 1 vol.

Leblais.

Matérialisme et spiritualisme. 1 vol.

Ad. Garnier.

De la morale dans l'antiquité. 1 vol.

Schœbel.

Philosophie de la raison pure. 1 vol.

Beauquier.

Philosophie de la musique. 1 vol.

Tissandier.

Des Sciences occultes et du spiritisme. 1 vol.

J. Moleschott.

La Circulation de la vie. 2 vol.

L. Büchner.

Science et nature. 2 vol.

Ath. Coquerel fils.

Des prem. transform. du christianisme. 1 vol.
La Conscience et la Foi. 1 vol
Histoire du Credo. 1 vol.

Jules Levallois.

Déisme et Christianisme. 1 vol.

Camille Selden.

La Musique en Allemagne. 1 vol.

Fontanès.

Le Christianisme moderne, Lessing. 1 vol.

Saigey.

La Physique moderne. 1 vol.

Mariano.

La Philosophie contemporaine en Italie. 1 vol.

E. Falvre.

De la variabilité des espèces. 1 vol.

Letourneau.

Physiologie des passions. 1 vol.

J. Stuart Mill.

Auguste Comte et le Positivisme. 1 vol.

Ernest Bersot.

Libre philosophie. 1 vol.

Albert Réville.

Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ. 1 vol.

W. de Fonvielle.

L'Astronomie moderne. 1 vol

C. Colgnet.

La morale indépendante. 1 vol.

E. Boutmy.

Philosophie de l'architecture en Grèce. 1 vol

E. Vacherot.

La Science et la Conscience. 1 vol

Emile de Laveleye.

Les Formes de gouvernement. 1 vol.

Herbert Spencer.

Classification des sciences. 1 vol

Coulommiers. — Typographie A. MOUSSIN